9

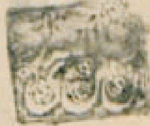
56

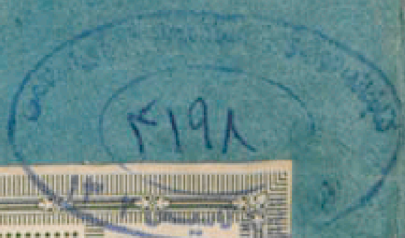
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

شأنه
بسمه تعالی

دخل فی ملکی وانا الاثم
العاثر القاصر محمد طاهر
الطبرسی فی ۱۳۴۸

در دخل فی ملکی وانا الاول الاحقر
ولی الله ابن جعفر الفاطمی





نام کتاب انوار الجلالیة
مؤلف رکن الدین جرجانی
موضوع تألیف مقداد سیوری
شمارهٔ قفسه ۳۷۰۹

انوار جلالیه

۱۵
۱۲ اسفند ۱۳۴۸
۲۴ ... ۱۳۰۸

وقتی افتاد فتنه در شام
هر کسی گوشه فرا رفتند

پسران وزیر ناقص عقل
بگدایی بروستا رفتند

حرره السید روح الله ... الحسینی الموسوی ...

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا واجب الوجود ومبدأ غاية وجود كل موجود انت اخرجتنا
من ظلم ظلام العدم الى فضاء ضياء الوجود بقدرتك وارادتك وعدلت
مزاج اركان تراكيب خلقتنا واتقنت خلقنا بحكمتك اللهم واذ رفعتنا من
هبوط الادراك الى ذروة ملكة التحصيل الى اوج استفادة ما امكن من معارف
حقايق معلوماتك فامطر على انفسنا الناقصة من سحايب جود
مواهبك وزلال ماء عذب مناهلك ما تنخرط به في سلك اوليائك
بمرضاتك وصل اللهم على اشرف انبيائك واكمل اوليائك وافضل مخلوقاتك
في ارضك وسمائك محمد وآله المخصوصين بمزايا خواصك ومظهر صفاتك
واسمائك صلوة معادلة لآلائك باقية على مر الدهور ببقائك اما
بعد فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم اوثقها بنيانا واظهرها تبيانا
واشرفها موضوعا واكملها اصولا وفروعا فلذلك استحق التقديم على ساير
العلوم وتنزل منها منزلة الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية اساسا
ولكل واحد منها تاجا وراسا وهو وان كان بعيد الاغوار كثير
الاسرار الا ان نقاوته التي يعول في التحصيل عليها وعقليته التي ينتفع

موضوعا

بخ

بما يدعوا الضرورة اليها ويجب على كل مكلف استظهارها وفي كل اوان تكرارها
وتذكارها ليقرب اليه من السعادة جنتها ويبعد عنه من الشقاوة نارها قد ضمنها
الامام الاعظم افضل المحققين خواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
قدس الله نفسه وطهر رمسه في وريقات وهي وان كانت قليلة فهي في الفوايد جليلة
والفاظ وان كانت يسيرة فهي في الفوايد كثيرة سماها بالفصول في الاصول ولكونها
باللغة الفارسية التي الف بها الاقوام فلم يشع في اكثر الآفاق ولتنتر اكمام سحاب عجمتها
لم تطلع شمسها بالعراق ولما عرج الى ساحة الغفران وانتقل الى مقيل الرضوان استمرت
على ذلك برهة من الزمان الى ان اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والمجد الحميد
ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني محتدا والاسترابادي مسكنا ومولدا قدس الله
روحه ونور ضريحه الاستضاءة باشعة انوارها والعثور على فوايدها واسرارها
فكساها من لباس العربية ما صارت به شمسها بازغة النهار وانجلاء عن بدورها
الافول في منازل السير عن الاستتار فعول عليها معظم الطلاب ورغب في تقريبها
جماعة من الاصحاب لكنها على اشتمالها على مباحث يستغلق على كثير من الطلاب بابها
وتوجيهات يعسر على جم غفير من العلماء حجابها دعاني الى اقتناء الفضيلة وتحصيل الثواب
داع الشوق وان كان قد شب عمري على الطوق فوعدت بعض الفضلاء الاذكياء
والاولياء العلماء شرحها وان كنت بعيدا عن دخول صرحها واين الثريا من يد المتناول
وقد قيل في المثل السائر المرجو الم يعد فلم يسعني بعد ذلك الاستعفاء ولم يمكني
عن انجاز وعدي الاستعفاء فوجهت ركاب العزم الى ذلك المرتقى المنيع وقد يرتقى
الظالع شأو الظليع وشرحتها شرحا كشف عن وجوه فرائدها نقابها ودفع عن

ختمها

نوابعها حجابها ودلّ من حروز مصاعدها صعابها وخدمت بها عالي حضرة من
خصه الله بخصايص الكمال وحباه باشرف عنصر واكرم آل وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد
همته العليا مراتب اباء الاكرام وهو المولى السعيد السيد النقيب الطاهر المرتضى اعظم
مستخدم اصحاب الفضايل بفواضل النعم ومستعبد ارباب المكارم بنفايس مزيد الكرم
الذي يقتبس من الشرف انفاس صهوات معاليه واستعلى من خصايص المجد على اعلى معاقده
واحرز بالنيابة الشريفة قواعد الدين وحفظ بجميل سيرته معاقل المؤمنين ذاك
شرف الاسلام وتاج المسلمين ملك السادات والنقباء في العالمين ظهير اعظم الملوك
والسلاطين السيد النقيب الاطهر جلال الملة والحق والدنيا والدين ابو المعالي علي شغر
اسامي لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها ابن المولى السيد النقيب الطاهر السعيد
المغفور شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني [illegible] خلد الله نعم سيادته
وربط بالخلود اطناب دولته ولا زالت ايامه الزاهرة تميس وتختال في حلل البهاء والكمال
مسعودة لدى النعمى وذي الخير له المنى وحلت بمن عاداه قاصمة الظهر ولا رحلت عنه السعادة
باعز ولا عرفت ايامه نوب الدهر لبرقه بطرفه الثاقب ويعتبره بحكمة الصائب ويكون
كتابا مختصرا ومعتبرا مستطهر القرة عينه واشرف خلف وكمال زينة من هو على حال اثره وغصن غضة من
غصنه فاز بالسعادة الابدية والكمالات الزهرية وصار انموذجا لمزايا خواص ابائه
الاطهرين وعنوانا على صحائف اجداده الاكرمين ذلك جلال الاسلام وتاج المسلمين
السيد النقيب المعظم شرف الملة والحق والدين ابو الفضايل مرتضى علي لا زال مرتقيا في
الاقوال والافعال عاليا في اعلى مراتب الكمال محروسا بالعز والتأييد محفوفا بالنصر
والتأييد فيكون لهما اجر الكمال الانتفاع به على توالي الاحقاب وفي تيسيرهما على المتأملين

نسبة تعاقب الاعقاب وجعله جنة تحملهما اليهما وتذكرة لمن ادركهما فانهما ففي ذلك
محل القبول فهو غاية السؤول ونهاية المأمول ومن الله المسعى واليه في نيل المطلوب المرتقى
وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته بالانوار الجلالية للفصول النصيرية **قال** قدس الله روحه
بعد ذكر الخطبة وهي موضوعة على اربعة فصول **الفصل الاول** في التوحيد **اقول** الرسالة
مرتبة على اربعة فصول **الفصل الاول** في التوحيد والثاني في العدل والثالث في
النبوة والامامة والرابع في المعاد **لان المبحوث عنه** فيها اما ان يكون عن الذات
الالهية ولوازمها ومتعلقاتها وذلك اولا وهو فصل التوحيد والثاني اما ان يكون
عن افعالها المطلقة على وجه العموم ومتعلقات ذلك او على وجه الخصوص والاول
فصل العدل والثاني اما ان يكون متعلقا بدار الدنيا وهو فصل النبوة والامامة
او بدار الاخرة وهو فصل المعاد وتوابعه ولهما عنون الاول بفصل التوحيد وان
كان مشتملا على غير ذلك من الصفات السلبية والثبوتية لوجهين الاول انه تسمية
الشيء باشرف اجزائه اذ مسئلة التوحيد تستدعي وجوب الواجب اولا
وثبوت ما يستلزمه من الصفات فكانت اشرف مسائله كما يقال معجون المسك
وان اشتمل على غير ذلك الثاني ان المبحوث عنه في ذلك لما لم يكن مستلزما للكثرة
اذ لا صفة له تزيد على ذاته عندنا بل سلب الكثرة كان في الحقيقة اثباتا
للوحدة المطلقة له ثم **قال المصنف** كل من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده
لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود فهو ليس بمدرك واذا كان
وجوده ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه جزء و ضرورية المركب
يستلزم ضرورية **اقول** انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من

ان منه واجبا ومنه ممكنا وان الواجب واحد الى غير ذلك من المباحث التي
ترد مفصلة والحكم على الشيء بحال من الاحوال بدون تصور ذلك الشيء محال
لا جرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود ان كان كسبيا او التنبيه على انه بديهي
التصور سلك الطريقة ان كان غير كسبي لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي
التصور سلك الطريقة الثانية ونبه عليه بما تقريره ان نقول انا ندرك
اشياء بواسطة الحس وكل من ادرك الاشياء بواسطة الحس ادرك وجودها ادراكا
ضروريا ينتج انا ندرك وجود الاشياء ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهرة
لظهور احدها واما الكبرى فلانا نحكم حكما ان كلما ادرك بالحس فهو
موجود وذلك لان ما لا وجود له لا يدركه الحس لانه ح معدوم والحس انما
يدرك ما يقابله وما يلاقيه ولا مقابلة ولا ملاقاة بين الموجود والمعدوم
واذا صدقنا ان كل ما لا وجود له لا يدركه الحس انعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما ادرك بالحس فهو موجود والحكم بالوجود على المدرك بالحس بدون
تصور الوجود محال فثبت ان المدرك ههنا لهذه الاشياء مدرك لوجود
ها بالضرورة ووجودها هو الوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورية
المجموع تستلزم ضرورية اجزائه اذ لو كان الجزء مفتقرا الى الكسب
لافتقر المجموع الى الكسب لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء
فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة وهو المطلوب فايدتان
انما قلنا في التقرير انا ندرك اشياء بواسطة الحس لان الادراك في
اصطلاح الحكما انما يطلق على ذلك فانهم عرفوه بانه اطلاع الحيوان على

الامور الخارجية بواسطة الحواس الثانية ينبغي ان تقرأ قوله كل من ادرك فهو
موجود بفتح الراء على صيغة المفعول لا بكسرها ومن قراها كذلك فقد غلط
ورايت بعض المعاصرين يقراها كذلك ويتورط في البحث انه اذا ادرك شيئا لابد
ان يدرك وجوده اي وجود نفس المدرك بكسر الراء وهو سهو اما اولا فلان
كل احد يدرك وجود نفسه سواء كان مدركا لغيره او لا واما ثانيا فلان الضمير يعود الى
الاقرب في وجوده وذلك هو شيئا واما ثالثا فلان الحاصل لذلك الغالط
على هذا الغلط هو خوف انتقاض الكلية القائلة ان كل ما ادرك موجود بالمعدوم فان
المعدوم مدرك وليس بموجود ولم يدر ان الادراك انما يطلق على الحسي في
اصطلاحهم وهو يابى تعلقه بالمعدومات كما قررناه ومع ذلك كله ففيما
ذكره المتن نظر لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها
بالضرورة ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض
اي بداهة حقيقية لان التصديق لا يستلزم تصور الحد بالحقيقة فلا يلزم
من بداهة هذا التصديق بداهة حقيقية وجود تلك الاشياء وان
اراد ان حقيقته كذلك فهو ممنوع ويمكن ان يجاب ان المراد بوجودها
نفس حصولها اذ لا نعني ان الوجود امر زائد على الحصول والكون
فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود
او مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاذكيا زعم بعض الناس ان الوجود
كسبي التصور فاراد المصنف بطلان مذهبهم وذلك ان الوجود لو كان
كسبي التصور لكان له معرف وكاسب ولا محالة يكون موجودا لانه علة

الطرفين م

موجودة للمعرّف عند العقل والموجد للشيء لا بد ان يكون موجودًا او لا كان
معدومًا فيكون المعدوم موجدًا وهذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون
الوجود متحققًا مع الموجِد حين كونه معرِّفًا او قبله فلا يكون معلومًا بالسببية
لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرف الوجود لزم تاخره عن نفسه وهو
مح ويمكن توجيه كلام المص بوجه آخر وهو ان المنقول عمن عرف الوجود تعريفات
الاول انه المنقسم الى الفاعل والمنفعل الثاني انه المنقسم الى القديم والحادث
الثالث انه الكون في الاعيان والذي يدل على بطلان التعريف الاول
والثاني ان التعريف بهما تعريف بما لا يعلم الا بعد العلم بالوجود لان الفاعل
هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود والقديم هو الذي لم
يسبق وجوده عدمه والحادث هو الذي يسبق وجوده العدم فالوجود
جزء مفهوم التعريف فيتقدم عليه فيلزم تقديم الشيء على نفسه لانه من حيث
انه متقدم موجود ومن حيث انه متاخر معدوم فيلزم كون الشيء الواحد
موجودًا ومعدومًا معًا وهو مح واما التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون
مفهوم الوجود فعلم الكون علم الوجود ومن لم يعلمه لم يعلمه ففي تعريف
الوجود به تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة وهو فاسد لان
المعرِّف يجب ان يكون اجلى من المعرَّف كما تقرر في علم الميزان تقسيم
وجود كل شيء اما ان يكون من غيره او لم يكن فالاول ممكن الوجود والثاني
واجب الوجود فالموجودات كلها منحصرة فيهما لما بين كون مفهوم
الوجود ضروريًا شرع في تقسيمه الى اقسامه والتقسيم هو اخذ شيء من المعاني وضم

من المخصصات اليه على طريق الترديد لتحصيل تلك المعنى مع المخصص المردد
نفيًا او اثباتًا قسمًا من الاقسام كما يقال ههنا وجود الشيء خارجًا اما ان
يكون ناشئًا عن ذاته اي لا يفتقر في تحصيل وجوده في الخارج
الى امر خارج آخر مغاير لذاته او لا يكون والاول هو الواجب لذاته
والثاني هو الممكن لذاته والموجودات باسرها منحصرة في هذين القسمين التي
ترديد الدائر بين النفي والاثبات الموجب للحصر فلا ثالث له فالمنفصلة التي
بينهما حقيقية في قولنا الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته لا يجتمعان
ولا يرتفعان وههنا فوائد   انما قيدنا بالخارج لان الوجود الذهني
كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لا ينحصر في الواجب لذاته والممكن لذاته
فانه يصدق على الممتنع لذاته ايضًا فان الذهن يفرض جميع الاشياء ويحكم
عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول الضدين الثاني الواجب
قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجوب وجود المعلول
عند وجود علته التامة وهو داخل في قسم الممكن لذاته لان ذلك
المعلول بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى
الامكان وانما وجب بالسبب الخارجي الثالث للممكن خواص كثيرة
منها انه لا يترجح احد طرفيه الا بالسبب الخارجي اذ لو ترجح لذاته
لكان اما واجبًا او ممتنعًا او لا لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح
اذ الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته ولئن رجح احدهما اولوية في
خاصة اخرى ويلزمه ان يكون الامكان هو علة الحاجة فان تصور

نسبة الى الطرفين يستلزم ذلك ضرورة الى غير ذلك من خواصه وللواجب ايضا
خواص اخرى يأتي ذكرها في المباحث الآتية   الممكن اذا كان
وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن
له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا
لما قسم الوجود الى الواجب والممكن عقبت ذلك بذكر خاصة
من خواص الممكن يحتاج اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون
باقي خواصه وتقرير ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن
هو الذي وجوده من غيره فاذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم
يكن له وجود لان وجوده انما هو من السبب المغاير له وحيث لا سبب
له لا وجود له فاذا لم يكن موجودا استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم
الضروري بان الشيء اذا لم يكن موجودا في الخارج متحققا فيه لم يكن موجدا
لغيره فظهر ان الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له من ذاته وقطع
النظر عما عداه من الخصوصيات لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود وانما
اخذه مع اعتبارات اخر لا يلزم عنه ذلك   اصل كل شيء في حقيقته الواجب
والممكن كما قلناه عرف بادنى تدبر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود
لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلا لان الموجودات حينئذ كلها تكون
ممكنة والممكن ليس له وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من وجود
واجب ليحصل وجود الممكنات منه   الدليل المشهور في اثبات
الواجب هو ان هنا موجودا بالضرورة فان كان واجبا فالمطلوب

وان كان

وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا
افتقر ايضا الى مؤثر اخر فان كان الخ ضرورة افتقار كل ممكن الى مؤثر فان
كان هو الاول او راجعا اليه لزم الدور وان كان غيره راجع اليه بل مترتبا في السلسلة
الى غير النهاية لزم التسلسل والدور والتسلسل باطلان فيكون الواجب
موجودا وهو المطلوب ثم تبين بطلان الدور بانه تقدم الشيء على نفسه اذ
كونه موجودا اسعد ومدار التسلسل برهان التطبيق وغيره من البراهين
والمصنف شرع في هذا الفصل في اثبات واجب الوجود ببرهان بديع غير
متوقف على ابطال الدور والتسلسل تقريره ان يقال نقول الواجب متحقق
في الخارج لانه لو لم يكن موجودا في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجية
كلها في الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلما
سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن واما بطلان اللازم
فلانه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن لوجودهما وجود اصلا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان اللازم فلما تقدم من خاصة
الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له عن ذاته لا يكون
موجودا ولا موجدا لغيره فمع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن
لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها وجود لان وجودها انما هو من السبب المغاير
لها وقد فرض عدم السبب واما بطلان اللازم فضروري فثبت وجود
واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وشيخنا الامام العلامة الفاضل قدس سره
الله وحده نقر توضيح لهذه الطريقة وبيانه ثم تقرير بعد تبيين احكامهما

تصوره والاخرى تصديقيه اما الاول فلان مرادنا بالموجب التام هو الكافي في
وجود اثره اي لا يحتاج في ايجاد الاثر الى امر خارج عن ذاته واما الثانيه اعني
التصديقيه فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون موجبا تاما لشيء لان موجبيته تتوقف على
موجوديته وموجوديته تتوقف على الغير فموجبيته تتوقف على الغير فهو حينئذ يتوقف على
الغير اما الصغرى وهي توقف موجبيته على موجوديته فضرورية لاستحالة كون المعدوم
موجبا لغيره واما الكبرى وهو توقف موجوديه الممكن على غيره فظاهر اذ الممكن
بحسب ذاته لا يقتضي شيئا من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فاذا تمهد
هاتان المقدمتان نقول ههنا موجود قطعا فان كان واجبا ثبت المطلوب وان
كان ممكنا احتاج الى موجب تام ولا يجوز ان يكون موجبه ممكنا لما قلنا في المقدمة
الثانيه فيكون موجبه واجبا وهو المطلوب وعلى هذا نقض اجمالي تقريره ان
الافعال الاختياريه كالقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها من الافعال الارادية
فاعلها هذا الشخص الممكن قطعا وهو ضروري عند المعتزلي ومن قال بمقالته فيكون الممكن
موجبا لغيره وهو خلاف المقدمة التصديقيه واجاب بعض فضلاء المتاخرين فقال لم
لا يجوز ان يكون الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو شرطا لذلك الفعل لا موجبا له
والاولى في الجواب ان يقال المعتزلي يقول هذا الشخص الممكن موجب تام لافعاله بل سببا
قريب [illegible] يقول ليس هذا الشخص موجبا تاما ضرورة توقف فعله على وجوده وعلى شرائط
اخر ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون موجبا تاما بالنظر الى
ذاته فلا يتم النقض هداية الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير
اعتبار الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي

والسرمدي

والسرمدي وباعتبار ان وجود ما عداه منه تعالى له الخالق او الحقايق والصانع والباري
لما فرغ من الاستدلال على ثبوت الواجب شرع في الاستدلال على اثبات الصفات
التي يليق به فذكر في هذه الهداية صفتين احدهما سلبية والاخرى ثبوتيه ثم ذكر ما يتفرع
عليهما من الاسماء فنقول اما الاولى فانه يمتنع عدمه وبيان ذلك انا نقول واجب
الوجود يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكلما كان وجوده غير مستفاد
من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاغيار فواجب الوجود يجب له
الوجود بدون اعتبار شيء من الاغيار وكلما كان كذلك فوجوده مقتضى
ذاته ومقتضى الذات يمتنع زواله وزوال الوجود هو العدم فواجب الوجود
يمتنع عليه العدم اقول الثاني انه تعالى له ثم باعتبار ما تقدم اسماء اربعة هو الباقي
والازلي والابدي والسرمدي والفرق بين هذه المفهومات ان الباقي هو الموجود
المستمر الوجود اي لا يوجد زمان من الازمنة المحققة والمقدرة الا وجوده
مصاحب له والازلي هو المصاحب لجميع الازمنة المحققة كانت او مقدرة في جانب
الماضي والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة في جانب المستقبل الى غير النهاية
والسرمدي هو المصاحب لجميع الثابتات المستمرة الوجود في الزمان
والمراد بالزمان المحقق ما هو داخل في الوجود الخارجي بحيث يصح ان يعلم
والمقدر ما ليس كذلك الثالث ان وجود ما عداه من الموجودات الخارجيه صادرة
عنه لامكانها المحوج الى الفاعل كما تقدم اما بغير واسطة كما هو مذهب المتكلمين
او بواسطة كما هو مذهب الحكماء لوجوب انتهاء كل موجود اليه لبطلان التسلسل
عندهم وبحث تمام البحث في هذا الكلام اقول تعالى له باعتبار هذه الصفة

الصانع والخالق والباري وهذه المفهومات الثلاثة متقاربة في المعنى وقد يحكى الفرق
بينهما بان يقال الصانع الموجد الذي المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو
المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء خرجت الى الوجود او لا والباري هو
الموجد لها بريئا عن التفاوت والمميز لها بعضها عن بعض بالصور والاشكال وسيسمع في تفصيل
اجماله فيما ياتي في فصل ان شاء الله تعالى ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة

بيان

ولو بالفرض كان وجوده محتاجا الى الغير لانه محتاج الى اجزائه واجزاء غيره وكلما
فيه كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن ليس بمتكثر فالواجب
واحد من جميع الجهات والاعتبارات **اقول** اعلم ان الكثرة بحسب التصور وهي
تارة تكون خارجية وتارة تكون بالفرض الى القسم الثاني ذاتا ولما ان تكون
الماهية بكليتها موجودة في كل واحد من احاد الكثرة او تكون والاول تكثر
الماهية باجزائها التي تألفت ذاتها عنها كالعدد المؤلف من الاحاد والثاني
هو تكثر الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر
هذا فنقول الباري تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها اما الثاني اعني النوع
المتكثر باشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا الفصل واما
الاول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانهما بما ذكره من البيان وتقريره ان
كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعني بالفرض انها من تلك الاجزاء فهي محتاجة في
تحققها خارجا وذهنا الى تلك الاجزاء ضرورة ان وجود المركب بدون جزئه
محال والجزء ذات مغايرة لذات الكل لانه متقدم عليه في الوجود والمتقدم غير
الموجود فكل ذات متكثرة بالمعاني المذكورة فهي محتاجة الى غيرها وكل محتاج الى الغير

ممكن

ممكن ينتج ان كل ذات متكثرة بالمعاني المذكورة فهي ممكنة وينعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس بممكن فهو ليس بمتكثر ويجعل كبرى ان الواجب ليس بممكن كما هو من الضرب الاول من الشكل
الاول ينتج الواجب ليس هو بممكن وكل ما هو ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب ليس بمتكثر قوله
من جميع الجهات والاعتبارات يريد بالجهات الامور الخارجية وبالاعتبارات الامور الذهنية
وقد تبين عدم جواز التقسيم والتركيب عليه تعالى في شيء منهما فان قلت الاولى ان معنى قولنا الجزء
متقدم على الكل في الوجود بمعنى الذهني والخارجي اذ الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي
علل ناقصة لوجوده والعلة متقدمة على المعلول الثانية في قول المص كلما فيه كثرة او
قسمة فابدع حسن وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة نسبة التحليل الى التركيب فالقسمة نظر
على المركب عند تحليله والاجتماع والكثرة يطرءان على المركب عند تاليف اجزائه و
كان كلا الامرين محالين على الواجب اراد ان يشير الى بطلانهما وان كان استحالة احدهما
موجبا لاستحالة الاخر لتلازمهما اذ ما من كثرة الا ويمكن عليها التحليل ولا يرد التحليل
الا على الكثرة لكن اراد التنصيص على ذلك ايضا دفعا للتوهم حقيقة الواجب لو ارادها
نوعي لانه مدلول لدليل نوعي واحد وهو امتناع التعدد فلو فرض منه اكثر من ذات
واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتاز بامر اخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما
به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين هف في تعقل
من حقيقة الواجب الا ذات واحدة **اقول** هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة التابع لوجود
الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وكل ما
هنا مقدمتين عليها دليل ويكون جوابا عن سؤال مقدر رددا على دليله وتقريرها
ان حقيقة واجب الوجود امر واحد نوعي اي ليس التعدد منها فهو

بالمعنى المذكور صح

٢ نقول لنا صح

الدعوى بقوله لانه مدلول لدليل واحد وهي ذلك الدليل الواحد بانه امتناع العدم عليه
لما تقدم من قبل في المقدمة السابعة واذا امتنع العدم على شيء كان ثبوتيا هو المطلوب
وفي قوله لانه مدلول لدليل واحد اشارة الى كبرى ضميرها وهو ان كلما كان الدليل واحدا
كان المدلول واحدا وبيان ذلك اما على قاعدة الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والدليل علة المدلول فاذا كان واحدا كان المدلول واحدا واما لانه قد تبين في علم
الميزان ان الاعم من الشيء لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا له فاذا كان واحدا
كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول انما الدليل على هذه الدعوى
معقول حقيقة واجب الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد لو وجد
اكثر من شخص واحد لاشتركا في حقيقة واجب الوجود ولا بد من امتياز كل منهما بامر داخل في ماهيته
بدون الامتياز فيلزم كون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد
مر استحالة التركيب على الواجب واما السؤال المقدر الذي اشار الى جوابه فتقريره
ان واجب الوجود عدمي لان وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة
للعدم فهو امر عدمي وواجب الوجود ذات ماخوذة مع الوجوب وما جزؤه عدمي
فهو عدمي ولا يلزم من الاشتراك في الامور العدمية التركيب اذ البسائط تشترك في
سلب ما عداها عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب انا نقول المراد بواجب الوجود
الذات الذي صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف وتلك الذات موجودة لا
محالة لان الدليل السابق دل على امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع
عليه العدم فهو موجود وهو المطلوب   كل متحيز مفتقر الى حيزه وكل عرض مفتقر
الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون الواجب متحيزا ولا عرضا وكلما اشار اليه بالحس

فهو اما متحيز او عرض فلا يكون الواجب مشارا اليه بالحس اقول المتحيز هو الحاصل في الحيز
والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه ولو لم
يشغله لكان خلاء وعند الحكماء الحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وقال افلاطون هو
البعد الخالي من المادة واعلم ان كل موجود اختص باخر وسرى فيه بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا ويكون مع ذلك تابعا
ليسمى المختص حالا والمختص به محلا فذلك الحال يسمى عرضا والاشارة الحسية
لها تفسيران احدهما انها امتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه وثانيهما اي تعيين
للشيء انه هنا او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ثلث صفات
سلبية للواجب تعالى الاولى انه ليس بمتحيز وهو ظاهر على تفاسير الحيز جميعها لان كل متحيز
لا بد ان يكون له امتداد ما لكونه شاغلا لما هو ذاهب في جهاته وكلما هو كذلك لا يكون
مجردا اعم شغله بامتداده وهيئته وهو الحيز والحكم بان المتحيز ... والحيز غير
المتحيز فان الشيء لا يمتد في نفسه بل في غيره فيكون المتحيز مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا
فيصدق هنا قياس من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره وكل متحيز مفتقر الى
غيره ينتج ان الواجب لا يكون متحيزا وهو المطلوب الثانية انه ليس بعرض لانه
قد علم من تعريف العرض احتياجه الى محله ومحله غيره لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج
فلو كان محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب عرضا لاحتاج
في وجوده وتشخصه الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف الثالثة انه لا يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية ودليله انه لو اشير اليه بالحس لكان اما متحيزا او عرضا لكن اللازم

ج ج

باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى اليه الخط الاشاري اما ان يكون قائما
بذاته اي غير محتاج في وجوده وتخصصه الى محل يقوم به او لا يكون فان كان الاول كان متحيزا
وان كان الثاني كان عرضا واما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة كونه عرضا
او متحيزا فايلاء قيد الاشارة بكونها حسية احترازا من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة عليه تعالى فان
كل محكوم عليه ولو بوجه ما او مقصود تصورا فهو مشار اليه بالاشارة العقلية قال ولا يحل
المعقول من الحلول كون موجود في محل قائم به والواجب يقوم بذاته استحال
عليه الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض والواجب حيث انه غير متحيز استحال حلول الا
عراض فيه اقول ذكر في هذه التتمة صفتين سلبيتين احدهما انه لا يحل في شيء
من صور ان المعقول في الحلول في اللغة والعرف والاصطلاح كون موجود ساريا في الغير قائما
به ناعتا له تابعا في تخصيصه تخصيصه بذلك المحل اذا تقرر ذلك فنقول لو كان الواجب
حالا في شيء لكان ممكنا واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب
يكون محتاجا في تعينه الى امر خارج عن حقيقته واما بطلان اللازم فقد سبق
بيانه وايضا لو كان تعالى حالا في شيء لزم الدور لاحتياجه الى محله واحتياج المحل الاثر على ما سبق
ان ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل اليه وهو دور والدور مع استلزامه كون
الشيء مفتقرا الى ما يفتقر اليه المستلزم لتقدمه على نفسه المستلزم لوجوده قبل وجوده هو
ضروري الاستحالة الثانية انه لا يحل فيه شيء وقد بينه المص بيانا غير تام ونحن نذكر
اولا ما ذكره المص ثم نبين كونه غير تام ثم نذكر ما هو الموجه في الاستدلال اما الاول فنقول
لو حل في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيزا واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان
المحل متحيز تحل فيه الاعراض واما بطلان اللازم فقد تقدم واما الثاني وهو انه غير تام

فلانا نمنع ان كل محل متحيز لان السرعة والبطوء حالان في الحركة والحركة محل لهما وهي غير متحيزة
وايضا صفات الواجب قائمة بذاته تعالى حالة فيها عند الاشاعرة مع ان محل الصفات هو
ذات الواجب مجردة وايضا صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها مع انها
مجردات فظهر ان المحل لا يجب ان يكون متحيزا واما الثالث وهو ما هو الموجه في الاستدلال
فنقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء اما قديما او حادثا واللازم بقسميه
باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الحال اما ان لا يسبقه العدم او يسبقه والاول القديم
والثاني الحادث فظهرت الملازمة اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون الحال قديما فلما
سبق من ان الواجب واحد وما عداه ممكن وكل ممكن حادث لما ياتي من بيان حدوث العالم
واما بطلان القسم الثاني وهو ان يكون الحال حادثا فلان ذلك الحادث لابد له من علة
تامة فهي اما ان يكون علته التامة ذات الواجب الوجود او شيئا من لوازمها او غير ذلك لا جائز ان
يكون علته ذات الواجب او شيء من لوازمها والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول
عند الحكماء والا لزم الترجيح من غير مرجح او نقض ما ليس بتام تاما والثاني يلزم ان يكون ذات الواجب
تاما للشيء فاعلا له وهو غير جائز عندهم ايضا ولا يجوز ان يكون علة ذلك الحادث امرا مغايرا
لذات الواجب والا لزم امكان الواجب واللازم كالملزوم في البطلان بيان
الملازمة انه يفتقر حينئذ في كونه موصوفا بتلك الصفة التي وجودها علة في كونه عارضا لها
الى غيره وهو مغاير له وكل مفتقر الى غيره ممكن فتثبت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق
قال ولا يتحد بغيره المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو ممتنع عقلا فلا يتحد الواجب
بغيره اقول يريد بيان انه لا يتحد بشيء من الموجودات ونقل عن بعض متالهة الحكماء وبعض
صوفية الاسلام تجويزه وزعم النصارى انه ورد في الانجيل دعوى المسيح الاتحاد مع الله والذي

نعم من الاتحاد هو صيرورة شيء من جوهر واحد بعينه موجوداً آخر بعينه من غير استحالة ولا تركيب
حتى يكون هناك شيء واحد هو هذا وهو ذاك بعينهما وهذا ممتنع في بديهة العقل الصحيح
عند تصوره معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي وبعد تحقيق ذلك فنقول لو اتحد الواجب
بغيره لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو اتحدا
لم يصير مع الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم انه يصدق على هذا جميع
ما يصدق على ذاك وبالعكس فيلزم كون كل واحد منهما جائز العدم غير جائز العدم وهو
عليه جمع بين النقيضين فثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد **قال تبصرة** الالم واللذة تابعان
للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم واللذة
اقول هاتان ايضاً صفتان سلبيتان واللذة عند بعض المتكلمين هي الحالة الحاصلة عند تغير
المزاج الى الاعتدال والالم هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد وعند محققي المعتزلة ان
اللذة هي ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق النفرة والشهوة هي الميل الى ما يعتقد
او يظن انه ملايم للمزاج والنفرة هي الهرب عما يعتقد او يظن انه مناف للمزاج وقالت الحكما
اللذة ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي اذا تقرر
هذا فنقول يستحيل عليه الالم واللذة بالتفسير الاول لانهما يتوقفان على المزاج والمزاج
عرض لانه من الكيفيات الملموسة وكل كيفية ملموسة عرض فيكون المزاج عرضا
والواجب ليس بعرض فيستحيل عليه الالم واللذة وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير الثاني
لتوقفهما على المزاج ايضا وهو مستحيل عليه تعالى واما على تفسير الحكما فيمتنع عليه الالم عندهم
لان ما عدا الواجب معلول لذاته والعلة تجامع المعلول في الوجود والمنافي لا يجامع
لذاته ما ينافيه فامتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى حسية والى عقلية فاللذة الحسية هي ما

باحد

باحد الحواس الظاهرة وهي ممتنعة عليه تعالى لتوقفها على المزاج ايضا واما اللذة العقلية فاثبتها
له الحكما ثم قالوا لانه مدرك لذاته وذاته اعظم الذوات واجلها وادراكه اقوى الادراكات
واتمها فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك باتم ادراك ويدرك ايضا حقايق الاشيا على ما هي عليه
باسبابها ولوازمها ادراكا كليا يمتنع زواله وبعض من اثبت هذه اللذة العقلية منع من
اطلاق هذه اللفظة عليه تعالى ادبا مع الشرع الشريف حيث لم يرد هذه اللفظة فيه **قال تبصرة**
الضد عرض يعاقب عرضا آخر في محله ويناقيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان
الواجب ليس بعرض ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند **اقول** يريد ان
انه تعالى لا ضد له ولا ند له فهنا مبحثان الاول في انه لا ضد له ولا ند والضد يقال على
ثلثة معان **الاول** عند الجمهور يقال على مساو في القوة لشيء اخر ممانع له في الوجود والفعل
والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل ما سواه متأخر من فيض جوده والمعلول
لا يساوي العلة ولا يمنع وجودها ولا ينافيها فيلزم كون المعلول منافيا لوجود
نفسه وهو محال ولكنهم لم يتعرضوا لابطال هذا القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح
تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما بينهما غاية الخلاف وهذا تعريف الحكما ويسمى حقيقيا
الثالث الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه
وهذا تعريف عامة اهل الكلام ويسمى مشهوريا والتعريف الثالث اعم من الثاني مطلقا
والثاني يستلزم الثالث من غير عكس فان الصفرة والحمرة ضدان بالتعريف الثالث دون
الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض ضدان بهما فالمصنف نفي الضد
عنه بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيهما بالمعنى الثاني
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه

دال على نفي الثاني وتقريره ان الضدين بالتفسير المذكور عرضان فلو كان للواجب
ضد لكان الواجب عرضا لكن اللازم باطل بما تقدم فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة الثانية انه لا ندّ له والند هو المثل والنظير والمثل للشيء هو المساوي له في حقيقته
وقد ثبت ببرهان التوحيد انه لا يوجد من حقيقة الواجب الا فرد واحد
فلو وجد له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنان هف واعلم ان
ههنا دقيقة جليلة يجب ان ينبه عليها ليتحقق معنى قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد
من انه لا مثل له في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة لها افراد ذهنية
ولا يوجد من تلك الافراد الا فرد واحد وباقي الافراد يمتنع وجودها خارجا
لان تلك الحقيقة لذاتها تقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف شيء من افرادها
بالعدم والا لاتصفت الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجود
نفسه لا يتصف بالعدم فلو قلنا بانتفاء المثل بهذا المعنى لزم منه وجود المثل
بل ينبغي ان يتحقق ان الواجب مفهوم جزئي مفهوم متشخص لا افراد له ذهنا ولا
خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو جزئي حقيقي تشخصه عين مفهومه وسلب المثل عنه انما
هو بالمناسبة كما يقول لمن له نسبة اليه كنسبة زيد الى عمرو بالانسانية فالسلب وارد
على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور له مثل الا ان هناك مثلا مفهوما
غير موجود وظهر بما ذكرنا جواب مغالطة على وجود شريك الباري تقريرها
ان شريك الباري عبارة عما يشاركه في النوع وكلما يشاركه في النوع يشاركه في
لوازم ذلك النوع ومن لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون الشريك داخلا
في الخارج لاقتضاء الوجوب تعين ماهيته فيكون موجودا وهو المط والجواب عنه

المقدمة

المقدمة الاولى هي صغرى المغالطة بانه ليس هناك مفهوم من المفهومات ولا
حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الامر انها ذاتها المذكورة كما بيناه في
الدقيقة والايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو في الذهن حتى يحمل عليه ذاته
المحمول واذا انتفى شرط الايجاب انتفت الموجبة المذكورة قال رحمه الله اصل
قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فحال ايجاده لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد
الموجود فيكون معدوما فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود
يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات محدث زمانا
اقول لما فرغ من الصفات السلبية شرع في الثبوتية وهي وجودية والوجود
اشرف فيستحق التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للممكنات
فلا يتصور ان صفاته كصفات غيره من الموجودات وانه سبحانه لقوله تعالى
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات انه تعالى قادر
اصل هذا الاصل لاحتياجه اليه في اثبات القدرة لتتم وذكر فيه تحقيق الا[illegible]
ان كلما سوى الواجب محدث بالزمان لان كلما سوى الواجب ممكن وكل ممكن
محدث ينتج ان كلما سوى الواجب محدث اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب
ليس الا واحدا فينبغي ان يكون ما سواه ممكنا واما الكبرى فلان الممكن
من حيث انه ممكن لا وجود له من ذاته موجودة من غيره فحال الايجاد الغير له
اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا لزم
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس
من الغير وهو خلاف الفرض فينبغي ان يكون له وجود معدوما فيكون حادثا

او ان كان صح

اذ لا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم وهذا هو الدليل يدل على حدوث
كل ما عدا الواجب جسما كان او عرضا او مجردا لشمول الامكان لكل واحد منها وانما
قيدنا الحدوث بالزمان لان الحدوث يقال على معنيين احدهما زماني وهو
كون الوجود مسبوقا بالعدم سبقا لا يجتمع السابق مع المسبوق بان يكون
العدم في زمان والوجود في زمان آخر بعده وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود
مسبوقا بالغير وهو لا ينافي القدم الزماني وبيانه ان الممكن لما لم يكن
وجوده في ذاته بل في غيره فكان بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود وانما يحصل
له الوجود بالسبب المغاير لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا
له من ذاته واستحقاق الوجود حاصلا له من غيره وما بالذات اسبق مما
بالغير فيكون عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى
بالحدوث الذاتي وفي قول المص وهذا الوجوه يدل على حدوث تسامح لان
الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدم عليها تقدم الموصوف على
الصفة فلا يكون نفسه ولتسلسل الحوادث لا الى اول
كما يقوله الفلاسفة لا يحتاج الى بيان طايل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها
هذا هو البحث الثاني في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة لما قالوا
بقدم العالم جوزوا تعاقب حوادث لا الى اول قبل كل حادث حادث وهكذا
الى غير النهاية وذلك لانهم يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع افراده
في الوجود الخارجي وترتبها احد الترتيبين اما الطبيعي او الوضعي
فلذلك جوزوا الحوادث لا الى اول لانها وان كانت مترتبة لا كل مجموع

الموجود اجزاؤه معا في الوجود والمتكلمون منعوا من ذلك ولهم على ابطاله
دلايل اشار المص الى احسنها وتقريره ان يقال المجموع هذه الحوادث التي
لا نهاية لها من حيث مجموعيتها ممكن وكل ممكن فعدمه سابق على وجوده ينتج مجموع
هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته عدمه سابق على وجوده
اما الصغرى فلان المجموع متوقف على اجزائه واجزاؤه غيره وكل متوقف على
غيره فهو ممكن واما الكبرى فلان امكانه مقتض لحدوثه اما اولا فلما تقدم
واما ثانيا فلان امكانه الذاتي لذاته ووجوده يقتضي علة خارجة عن ذاته
وما بالذات اقدم مما بالغير فوجوده مسبوق بلا وجوده وامكانه يقتضي
ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم فلا وجوده من حيث
هو مقتضى ذاته ولا وجوده عبارة عن عدمه واذا كان المجموع من حيث
هو مجموع مسبوقا بعدمه كان منقطعا اذ افراده متتابعة شيء بعد شيء
فاذا انتهى بها الحال الى ان لا يكون لشيء منها وجود فقد انقطع منها الى الافراد
عند ذلك الجزء الذي انتهى الوجود عنده وقد فرض ذاهبا الى غير
النهاية هذا خلف قال المص كل موثر اما ان يكون اثره تابعا للقصد
والداعي او لا يكون بل يكون مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني موجبا
واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر
الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان وجوده في زمان دون
زمان آخر فان لم يتوقف على امر غير ما فرض موثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان
توقف لم يكن الموثر تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف اقول هذه مقدمة

اليها في اثبات قادريته ثم وفيها بحثان الاول ان الفاعل اما ان يكون
موجبا او مختارا على سبيل الانفصال الحقيقي لانه اما ان يكون بحيث يصح منه
الفعل والترك اولا والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل اما ان
يكون فعله تابعا للقصد وداعيه اولا يكون بل لقاسر او للطبع المحل والاول
المختار والثاني الموجب وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه
الارض في مصالحه ومهماته وبين حركته حال السقوط من شاهق وحركات نبضه
فانه يجد من نفسه في الاول صحت بكمية الفعل وبكمية الترك وترجيح احدهما بانضمام
ميل جازم منه اليه ووقوعه وذلك الميل تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر وفي
الثاني يجد من نفسه مجبورا لا تقدر على الا ما يصدر منه الحركة حتى لو اراد عدمها
وتجويزه لم يؤثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب والمختار ثم الثاني ان فعل المختار
حادث وفعل الموجب لا يتخلف عنه والاول هو المعركة العظمى بين الحكماء والمتكلمين
لانه قد اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقدم العالم المستلزم
لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا اخذوا هذا المشهور وقالوا ان المحققين
من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما محل التنازع بينهم ان فعل المختار
هل يجوز تاخره عنه ام لا والحكماء قالوا لا يجب في المختار بانه الفاعل بقدرته وارادته
فاذا انضمت الداعية الى القدرة يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل
مع الداعي يصير علة تامة والعلة التامة لا يتاخر معلولها عنها وقدرة الله تعالى وارادته
قديمتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون فان اكثرهم جوزوا تخلف الاثر
عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوه لاحالتهم الداعي الى موجود فلذلك قد جوزوا

حدوث

حدوث العالم واستدل المص على ان فعل المختار لا بد وان يكون حادثا زمانيا
بانه لو لم يكن متاخرا عنه لكان موجودا معه لا يتخلف عنه فيلزم دعواه الذي هي
ايجاد الموجود وقصد القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واستدل
على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه لولاه لكان وجوده فيما بعد اما ان لا يتوقف
على امر خارج غير ما فرضناه او يتوقف والاول يلزم منه الترجيح بغير مرجح والثاني
يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه اولا فاعلا تاما والغرض انه تام هذا خلف
قال نتيجة الواجب المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا لكانت الممكنات
قديمة واللازم باطل كما تقدم فالملزوم مثله اقول النتيجة هي القول اللازم
عن القياس لذاته ولم يسبق بيان هذه النتيجة لكن لما ذكر الاصلين الاولين وهما
العمدة في الدليل على كون المؤثر قادرا سمي صورة القياس بيان ملازمته وتقي
تاليه نتيجة على سبيل المجاز واشار الى توجيه الدليل الدليل بما تقريره ان نقول الواجب
تعالى قادر لانه لولاه لكان موجبا ولو كان موجبا للزم قدم العالم بيانه لو لم يكن قادرا للزم
قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في
القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية فلانه لو كان موجبا فاما ان
يتوقف صدور العالم عنه على امر غير ذاته اولا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه
لا يكون حادثا والا لزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرط او يتوقف على شرط
قديم وهما يستلزمان قدم العالم لقدمهما ووجوب تاثر المؤثر الموجب ثم
كما ذكر في المقدمة السابقة واما بطلان اللازم فلما تقدم وهذا الدليل
مبني على حدوث العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادات تقريره على وجه لا يتوقف

على حدوث العالم اولا بان نقول الواجب مختار لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف
تأثيره في العالم على شرط عرفانه او لا فان لم يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو باطل
بالضرورة وان توقف فان كان ذلك الشرط قديما يلزم المحذور المذكور انفا وان كان حادثا
يلزم التسلسل في الحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره ثم من غير احتياج الى
اثبات حدوث العالم ثم نقول قد ثبت ان فعل المختار محدث بالزمان وكون العالم
محدث حدوثا زمانيا فثبت حدوث العالم والاختيار سالمين عما ذكروه من
الاعتراضات قال الزام الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته
لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شيء في العالم ان يعدم الواجب لان
عدم ذلك الشيء اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتى
ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتفاء
عدم الشيء المفروض الى الواجب وليس لهم محيد لتقصي عن هذا الالزام اقول هذا
دليل اخر على الاختيار وسماه الزاما دون الاول لان اللازم من هذا وهو انعدام
الواجب عند انعدام الحادث من الحوادث محال صحيح عند الكل واللازم في الاول وهو قدم
العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا التوهم المحال لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول
وتقرير الالزام ان نقول لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم من عدم اي شيء فرض
في العالم عدم الواجب لكن اللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان الملازمة يتم بمقدمات
الاولى ان الواجب عندهم موجب لذاته كما هو مشهور في النقل عنهم وان جميع الموجودات
تنتهي في سلسلة الحاجة اليه الثانية ان العلة التامة عندهم هي عبارة عن جميع ما يتوقف
عليه التأثير من حصول الشرائط وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول

بطلانه صح

الثالثة ان عدم المعلول يستند الى عدم علته او جزء علته او شرط علته اذا تقررت
هذه المقدمات فنقول اذا عدم شيء ما من العالم فعدمه اما لعدم علته الموجبة او لعدم
جزء ما او لعدم شرطها وينتقل الكلام حينئذ الى عدم تلك العلة وجزءها وشرطها
ونقول عدمها اما لعدم علتها او لعدم جزءها او لعدم شرطها وهكذا حتى ينتهي الكلام
الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب لذاته هذا خلف وليس لهم عن هذا الالزام مفر الا ان
يقولوا بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والوجه انهم لا يقولون بعدم شيء
من ذلك فتم الالزام وهو المطلوب قال المص قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه
الا واحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة ولذلك قالوا لا يصدر
عن الباري تعالى بلا واسطة الا عقل واحد اقول النقض في اصطلاح المناظرين يقال على
معنيين اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم المدعى ثبوته نفيا او اثباتا عن دليل
المعلل والتفصيلي هو منع مقدمة من مقدمات الدليل ويقال مجازا على مطلق
المنع الخالي عن السند ويمكن حمل كلام المص على كل واحد منهما كما يجيء اذا عرفت هذا
فنقول قالت الفلاسفة الباري تعالى واحد حقا من جميع الجهات والاعتبارات
وكل واحد حقا لا يصدر عنه الا واحد فالباري لا يصدر عنه الا واحد وذلك
هو العقل الصادر عن الباري بلا واسطة ليس الا العقل فههنا دعويان الاولى
ان الواحد حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر عنه اكثر من واحد ولهم
على هذه الدعوى شبهة اشهرها واسنها هو ان الواحد حقا لو صدر عنه اكثر من
واحد لكان لكل مصدرية تغاير مصدرية الاخر بدليل تصور احدهما حال الغفلة
عن الاخرى فالمصدريتان ثبوتيتان لانهما نقيضا اللامصدرية العدمي

للعلى ثبوتي فالمصدرية ان دخلتا او احدهما في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب فيه وهو خلاف
الفرض وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان ذلك الخارجي معلول ايضا فننقل الكلام اليه
ويلزم ما قلناه والجواب بالنقض اجمالا بالصدور الواحد فانه ايضا ثبوتي يلزم من دخوله
التركيب ومن خروجه التسلسل وتفصيلا بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج فان
المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا لانها من قبيل الاضافات
وهي ليست بمحققة في الخارج عندنا والا لزم التسلسل ونحن نختار ان المصدرية خارجة ولا
يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الامر الاعتباري الى علة ثابتة ان الصادر عنه اولا
بلا واسطة هو العقل وبيان الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود الممكن
اما ان يفتقر الى موضوع او لا والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه وان كان الاول
فهو العرض وان كان الثاني فهو الجوهر فاما ان يكون حالا او محلا او مركبا منهما
او ليس واحدا من الثلثة فان كان محلا فهو المادة وان كان حالا فهو الصورة وان
كان مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن واحدا من الثلثة فهو المجرد فان افتقر في كماله
الى البدن فهو النفس وان لم يفتقر فهو العقل اذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان
يكون الصادر الاول عنه عرضا لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي سابقيته
فلو كان هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة للتاثير لكونه
المادة لا تصلح لانها قابلة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة لانها مفتقرة في
فاعليتها الى المادة فلا يكون سابقة عليها ولا جسما لتركبه فيكون الصادر
اثنين لا واحدا ولا نفسا لانها تتوقف في فاعليتها على الالة فتستدعي سابقيتها
فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هنا تقرير ما قالوه وقد عرفت ضعف مبناه

قال والعقل فيه كثرة هي الوجود والامكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر
عنه عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في
العالم كان احدهما علة للاخر بواسطة او بغيرها واين الكثرات التي في العقل الاول ان
كانت موجودة صادرة عن الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت عن غيره
لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا
هذه تتمة كلامه فيما نقل عن الحكما وما يلزمهم من المحال وبيانه انهم لما قالوا الواحد
لا يصدر عنه الا واحد على تقدير الوحدة المحضة ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل واما
اذا امكن فرض كثرة فانه يجوز صدور الامور الكثيرة عنه كما في العقل الاول فانه
واحد في ذاته ولكن يعرض له امور بالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله
ماهية ووجود صادر عن المبدأ من حيث نسبة وجوده الى العرض ذاته يعرض له الامكان
ومن نسبته الى المبدأ يعرض له الوجوب الغيري وهو ايضا يعقل المبدأ ويعقل ذاته لتجرده فكثرته
انما هي ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ ثم بالنظر الى النسبة الى ذاته
هي الهوية والامكان والتعقل لذاته وبالنسبة الى المبدأ هي الوجود والوجوب
وتعقل المبدأ فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات عنه فباعتبار وجوده
يصدر عنه العقل الثاني وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه يصدر عنه النفس ومن حيث انه هو
وامكانه وتعقله لذاته يصدر عنه الفلك ويصدر عن العقل الثاني على هذا النحو
عقل ثالث وفلك ثاني ونفس ثانية وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر
في عالم الكون والفساد وصورة الجسمية والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
قال المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في العالم يكون احدهما علة للاخر

بواسطة او بغيرها وذلك انه لا يجوز صدورهما معا عن علة واحدة بل احدهما والآخر اما
ان يكون صادرا عن المعلول او عن العلة المزوجة بشرط المعلول لاستحالة صدوره عنهما
باستقلالها ولا يصدر عن الواحد اثنان وهو باطل لدعاء النقض بوجوب [illegible] ان يكون
احدهما بالنسبة الى الآخر اما علة او جزء علة او شرط علة فيلزم [illegible] من احدهما عدم
الآخر ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزئها او شرطها عدم المعلول والعكس
على التحليل علة المعلول [illegible] يدل على عدم علته او جزئها او شرطها وانهم يلزمهم
النقض الاجمالي وتقريره ان يقول دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان عندنا ما يبطله
وهو ان التكثرات المفروضة في العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج
او عدمية فيه فان كان الاول فاما ان يكون صادرة عن الواجب لزم صدور الواحد
حقا او عن غيره والاول [illegible] بحكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني [illegible]
تعدد الواجب وان كان الثاني لم يكن لتأثيرها في الوجود الخارجية معقولا فهو
المطلوب وفي الالزام الاول نظر فان لهم ان يقولوا انما صدر عن علة واحدة
لكن كل منهما باعتبار كما قلناه في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس
والفلك كل واحد باعتبار فلا يتم هذا الالزام الا بابطال الصدور بحسب تلك الاعتبارات
لبيان ان الثاني [illegible] الالزام الثاني [illegible] قال المصنف ومنها انه تعالى [illegible]
تبع لداعيه وكل من كان كذلك كان عالما لان الداعي هو الشعور بمصلحة الايجاد او الترك
اقول لا نزاع بين [illegible] في اثبات كونه عالما [illegible]
[illegible] الاشياء وتمكينها بحيث لا يعزب عنه منها شيء واستدل المصنف على ذلك بانه تعالى مختار
وكل مختار عالم [illegible] اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار

هو الذي

هو الذي يفعل بتبع لداعيه والداعي هو الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة الباعثة ذلك
على الايجاد او الترك ولانه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة اي المشتملة على الخواص الغريبة والفوائد
العجيبة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن نظر في ترتيب العالم الفلكي
والعنصري واما الكبرى فضرورية قال ويجب ان يكون عالما بكل المعلومات قادرا على كلها
لان تعلق قدرته تعالى وعلمه ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير مخصص اقول لما ثبت كونه
قادرا وعالما شرع في اثبات عمومها لكل معلوم ومقدور وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما
بشيء وقادرا عليه وجب كونه عالما بكل الاشياء قادرا على الكل لكن المقدم حق فكذا التالي اما
حقية المقدم فلما تقدمت واما الشرطية فلان المقتضي لكونه عالما او قادرا هو ذاته
لاستحالة افتقاره الى امر مغاير لذاته والا لزم امكانه وذاته متساوية النسبة الى الكل فيجب
كونه عالما بالكل وقادرا عليه والا لزم التخصيص بغير مخصص هذا خلف واعلم ان معلومه تعالى اعم من
مقدوره وان كانا معا غير متناهيين فان معلومه يكون واجبا وممكنا وممتنعا لتناولها
كلها في صحة المعلومية فهو تعالى يعلمها كلها على ما هي عليه اي الواجب واجبا والممكن ممكنا
والممتنع ممتنعا والكلي كليا والجزئي جزئيا واما مقدوره فلا يكون الا ممكنا لاستحالة
كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر القدرة في ايجاد المعدوم واعدام الموجود
وذلك غير متصور في الواجب والممتنع ولا وجه لتخصيص العلم بالممكنات قال والنقض
والجواب شبهة قالت الفلاسفة البارئ تعالى لا يعلم الجزئي الزماني والا لزم كونه محلا للحوادث
لان العلم هو صورة حصول صورة المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني على
وجه تغيره [illegible] فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا كانت ذاته محلا للصور
بحسب تغير الجزئيات ذهب الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني من حيث هو
انه جزئي زماني [illegible] على وجه كلي كما يعلم كسوفا جزئيا يعرض في اول حمل مثلا [illegible]

هذا الكسوف ولم يكن عند الحاضر له احاطة بالوقوع ام لا واستدلوا على ذلك بانه لو علمه على الوجه
الزماني المتغير كما اذا علم وجود زيد الان في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم بكونه في
الدار كان جهلاً لعدم مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه
لزم حصول علم لم يكن حاصلاً اولاً فيحصل في ذاته علوم حادثة بحسب تجدد المعلومات
وايضاً يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك التغير في الذات المقدسة وكلاهما عليه تعالى
ممتنع والحاصل انه لو علم الجزئي الزماني على وجه جزئي لزم اما نسبة الجهل اليه او كونه محلاً للحوادث
او تغير ذاته واللوازم بأسرها باطلة اتفاقاً فكذلك الملزوم وذهب المتكلمون كافة الى كونه تعالى
عالماً بالجزئيات الزمانية مستدلين بما نقلناه من كونه عالماً بكل ما يصح ان يكون معلوماً والتي
من جملة هذه الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها لما يأتي من
جواب شبهتهم قال وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان ذات
الباري علة لجميع الممكنات وانه يعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا
عن هذا التناقض فهم بين امور ثلاثة اما ان يخصصوا الجزئيات الزمانية عن ان تنتهي في سلسلة
الحاجة الى العلة الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول ويعترفوا
بالعجز عن اثبات عالميته تعالى او لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم او
يجوزوا كونه تعالى محلاً للحوادث والجواب عن الشبهة انما يلزم ما ذكروه على تقدير كون علمه
تعالى زائداً على ذاته اما اذا كان عين ذاته وتغاير بتغاير الاعتبارات فلا يلزم تغير ذاته
علمه تعالى لانا نعلم ضرورة ان من علم متغيراً لم يلزم من تغيره تغير ذاته اقول لما فرغ من
تقرير شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولاً ثم الجواب عن شبهتهم ثانياً اما الاول فنقول
لا شك انهم قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها كونه عالماً بالجزئيات واوردوا شبهة تستلزم

[margin: ه اما ذكروه]

كونه

كونه غير عالم بالجزئيات فيكون عالماً بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات فامور
الاول ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو ان يعلم الماهية بذاتها ولوازمها وعوارضها وما لها في
ذاتها وما لها بالقياس الى الغير ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وهو
ظاهر الثاني ان ذاته تعالى علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني بلا واسطة او بوسائط
ودليله قد تقدم الثالث انه تعالى يعلم ذاته ودليله ان ذاته مفهوم من المفهومات يصح ان يكون
معلوماً وكل ما صح ان يكون معلوماً له وجب كونه معلوماً له لان صفاته ذاتية كما بينه
والا لم يكن ذاتية هذا خلف فيلزم من هذه المقدمات لزوماً بيناً كونه عالماً بالجزئيات الزمانية
وهو المطلوب وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها وهو تناقض جامع لرابطة
ولا خلاص لهم عن هذا التناقض الا بالتزام احد امور خمسة الاول ان الجزئيات الزمانية
لا تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته العلم بها
لكن هذا باطل لما تقرر وما اعتقدوه الثاني ان يثبتوا انتهاءها في سلسلة الحاجة اليه
لكن لا يقولون بان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل لما قلناه الثالث
ان يعترفوا بالعجز عن اثبات كونه عالماً بذاته وبغيره فانه حينئذ
اليه وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كونه عالماً بها لانه غير عالم
التي هي العلة لكنه باطل لما سلموه الرابع ان لا يجعلوا العلم حصول صورة مع المعلول
مساوية للمعلوم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصورة في ذاته فلم يتم شبهتهم
فلم يلزمهم التناقض ولكنهم اثبتوا ذلك واستدلوا عليه بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج
فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدماً محضاً ونفياً صرفاً فيستحيل الاضافة اليها الخامس ان
يجوزوا كونه محلاً للحوادث فانه مع تجويزهم ذلك لا يلزم من علمه بالجزئيات المتغيرة محال

[margin: بالعلم موجب للعلم بالمعلول واستدلوا على ذلك بان العلم التام]

[margin: لما ذكرنا بل يلزم من انتهائها [illegible] ولكن نعقله بذاته [illegible] العلة لانه يوجب العلم بالمعلول]

ح

فيكون عالماً بها موافقاً للمقدمات المتقدمة المستلزم لكونه تعالى عالماً بالجزئيات فلا يكون
بين كلاميهم تناقض لان التناقض اختلاف القضيتين لا توافق القضيتين لكي يثبتوا محاليته كونه
محلاً للحوادث لما يلزم من حدوثه فيلزمهم استحالة العلم بالجزئيات المستلزم للتناقض في
كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون عنه بوجوه الاول جواب ابي هاشم وهو ان علمه الاول
بان زيداً في الدار لم يزل ولم يتجدد له علم آخر والتزم بان زيداً لعلمه بالشيء سيوجد هو العلم
بوجوده اذا وجد الثاني جواب محمود الخوارزمي ان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز
اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط لجاز العدم بحيث بعدم الشرط فانه تعالى كان قادراً
في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان كانت ذاتية وذلك لان ايجاب
الذات لتلك القدرة كان مشروطاً بعدم المقدور فلما وجد زالت بزوال شرطها فكذا
ههنا كان عالماً بكون زيد في الدار مشروطاً بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم الثالث
جواب ابو الحسين البصري وهو ان علمه الاول لم يزل لاستحالة زوال الصفة الذاتية ويحدث
له علم آخر لتجدد شرطه وهو وجود المعلوم الرابع جواب شيوخنا المتقدمين وفرسان حوب
العلم وهو انما ذكروه انما يلزم على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته وهو باطل كما يجيء
بل علمه عندنا نفس ذاته المقدسة ويلزمه مطلق الاضافة الى المعلوم الذي لا يتغير واذا
تغير المعلوم تغيرت الاضافة الخاصة بينه وبين الذات ولا يلزم من تغيرها تغير الذات
لعدم كون تلك الاضافة بخصوصها ذاتية او لازمة وايضاً فانا نعلم ضرورة ان من علم
تغيراً لم يلزم منه تغير في ذاته الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم
والباري ثبت كونه قادراً عالماً فوجب ان يكون حياً هذا من صفاته الثبوتية
فقال الحكماء معناه انه حي الدراك الفعال واما المتكلمون فقالت الاشاعرة حياته تعالى

المعلوم

صفة قديمة قائمة بذاته تقتضي له صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حالة زائدة
على ذاته تقتضي لها صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حالة زائدة على ذاته تقتضي
لها صحة القدرة والعلم واحتج الفريقان على الزيادة بانه لولاها لزم التخصيص بغير مخصص
في اثبات القدرة لاشتراك الذوات في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه
من المحققين ان معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقرر من استحالة والنوع
كون صفاته زائدة على ذاته ونفي الاستحالة لا يستلزم عينية مفهومهما اذ معناه الامكان
العام الشامل للواجب والممكن فلفظها سلب ومعناه الاثبات اذا عرفت هذا ففي
قول المص الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم نظر اذ ذلك مذهب
ابو الحسين ومن تابعه لا غير لما نقلناه من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة
علمه تعالى بان في الايجاد والترك مصلحة تقتضي ارادته وعلمه بالمدركات يسمى ادراكاً فعلمه
بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعاً وبصراً ذكر في هذه الفائدة صفات له تعالى
ثبوتيه له تعالى الاولى كونه مريداً ولا شك ان الواحد منا اذا علم او ظن او توهم
في فعل ما من الافعال مصلحة ما من المصالح يجد من نفسه ميلاً وداعياً الى تحصيل ذلك
الفعل وايجاده وايضاً تقرر في العلوم الالهية كون كل حركة اختيارية مسبوقة
بالتصور الجزئي والارادة الجازمة والشوق وحركة العضلات ولما استحال عليه تعالى
الظن والتوهم وكان الميل الزائد والشوق من توابع القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوا
العلم فيكون ارادته هو علمه بان في الايجاد او الترك مصلحة هذا عند المحققين واستدلوا
على ثبوت الارادة له تعالى بهذا المعنى لانه تعالى خصص افعاله بوقت دون وقت وصفة
دون اخرى مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة اليه ولابد لذلك التخصيص من مخصص غير القدرة

الثانية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم المطلق لكونه تابعا للوقوع ولا غيره لكن
من الصفات وهو ظاهر فلم يبق الا العلم الخاص باشتماله على الفعل على المصلحة وهو المطلوب
واثبتت الاشاعرة لله تعالى صفة قديمة مغايرة لذاته وبطلانه استحالة قدم سواه واستحالة
زايدة صفة له على ذاته وقالت المعتزلة انه تعالى مريد بارادة محدثة قائمة للعالم لا في محل
وبطلان ذلك استحالة عرض لا في محل ضرورة واستلزام التسلسل اذ كل حادث يستند الى ارادة
فاعل المختار الثامنة كونه تعالى مدركا لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
فمع كونه مدركا يجب اثباته له الثالثة كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى
وكان الله سميعا بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المراد بالادراك في الاصطلاح
العلمي هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم
والذوق واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة المودعة في
الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الاذن والمراد بالابصار هو ادراك
الالوان والاضواء بالذات وغيرها بواسطتهما بالقوة المودعة في العصبتين المجوفتين
او بخروج الشعاع والمراد بالشم هو ادراك الروائح بالقوة المودعة في الحلمتين النابتتين
في مقدم الدماغ والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان
بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها
بقوة منبثة في البدن كله فقد ظهر توقف هذه الادراكات على الحواس الجسمانية وقد
النقل الصريح بوصفه بالادراك استحالة حمله على هذه المعاني لاستحالة الحواس عليه
فوجب حمله على غير ذلك لما تقرر من انه مع معارضة العقل والنقل يجب تاويل النقل لما
يلزم من ابطال العقل فحملنا ذلك على العلم مجازا تسمية للمسبب الذي هو العلم باسم سببه الذي هو

الصماخ

ادراكه

الادراك لان الحواس مبادي اقتناص العلوم الكلية من جهة حصول علمنا ذلك فكان
كونه مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميعا بانه عالم بالمسموعات وكونه بصيرا
بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله انه عالم بكل معلوم التي من المدركات من
خلقها فيكون عالما بها وهو المطلوب   كلما في الجهة ممكن محدث والواجب
ليس بمحدث فلا يكون في جهة ولانه لم يكن في جهة لم يكن ادراكه بآلة جسمانية لانها
يدرك بها الا ما كان في جهة فلابد للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر
لان الرؤية بها لا تعقل الا مع المقابلة وهي لا تصح الا في شيء حاصل في الجهة و
وكلما ورد مما ظاهره الرؤية يراد به الكشف التام   يتبين في هذا الاصل الى ثلث صفات
سلبية كل واحدة منهما متوقفة على سابقتها والباقي بينهما علة ودليل على اللاحق الاولى كونه
ليس في جهة والمراد بالجهة هو مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة والدليل على هذه
الدعوى قياس من الشكل الثاني تقريره الواجب ليس بمحدث وكلما في الجهة محدث
ينتج الواجب ليس في جهة اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى فلان ما في الجهة اما
متنقل فيكون متحركا او غير متنقل فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان لاستناد
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول في المكان الثاني فيكون مسبوقا بالمكان
الاول والسكون هو الحصول الثاني في المكان فهو مسبوق بالحصول الاول وكلما هو
كذلك مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير محدث وكلما في الجهة محدث الثاني لا يدرك
بالآلة الجسمانية لانه لا يدرك بالآلة الجسمانية الا ما كان ملاقيا ومقابلا لمحلها او في
حكمه ولما كانت الآلة الجسمانية في جهة فوجب ان يكون ما يقابلها كذلك فيصدق
قياس هكذا كل ما يدرك بالة جسمانية في جهة ولا شيء من الواجب في جهة ولا شيء من الواجب يدرك

عليها

بالجسمانية بواجب وينعكس بالمستوي الى قولنا لا شيء من الواجب بمدرك بالجسمانية
والمقدمتان سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب الثالث انه لا يدرك بالبصر
وهذه المسألة مما وقع فيها التشاجر بين المتكلمين فقالت المجسمة انه يدرك بالبصر
لكونه جسما عندهم وقالت المعتزلة والفلاسفة انه غير مدرك بالبصر لكونه مجردا
عندهم وقالت الاشاعرة انه مدرك بالبصر مع كونه مجردا عندهم فقد خالفوا
جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل المعتزلة واصحابنا بتقريره ان كل مدرك
بالبصر فهو في جهة ولا شيء من الواجب في جهة فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر والمقدمتان
سبق بيانهما قوله وكلما ورد مما ظاهره الرؤية او يدل الكشف التام اشارة الى ما
استدل به الاشاعرة من النقل وهو نوعان قرآني وحديثي اما الاول فايات
الاولى قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما
سألها موسى عليه السلام اذ هو عالم بصفات الله تعالى الثاني قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر المقرون بالى يفيد الرؤية الثالث قوله فان استقر مكانه فسوف
تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة واما الثاني فما ورد من
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر والجواب عن الاولى ان
السؤال لقومه بدليل فقد سالوا اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ولنفي صحة الادلة
ولذلك اجيب بلن تراني النافية للابد واما الثانية فان الى هنا اسم واحد الالاء
ناظرة نعمة ربها او في الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ومنع كون النظر
المقرون بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم نظرت الى الهلال فلم اره واما الثالثة
فان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حال التجلي واستقرار حال

حركته فالمعلق عليه ممكن ايضا وعن الثاني بمنع صحة الحديث اولا لكونه خبر الواحد
وعلى تقدير صحته فلا يفيد علما ثانيا وبامكان حمله على الكشف التام اعني
معرفته معرفة ضرورية ثالثا واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل
واحدة من الايات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر في العلم مجازا باسم السبب
لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته تعالى ولذلك اطلق المصنف مكتفيا عن
تفصيل الاجوبة في قوله او بدليل الكشف التام الباري تعالى قادر على
كل مقدور فيكون قادرا على ايجاد حروف واصوات مخصوصة في جسم جامد فهو كلامه
تعالى وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف والاصوات كونه غير قديم لانه
عرض لا يبقى فكيف يكون قديما فان قيل المراد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
والاصوات وهي قديمة لانها صفة لله تعالى قلنا انا بينا ان مصدرها ليس الا ذاته
وانه لا قديم سواه فان ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ هذه المسألة اعني
كونه سبحانه متكلما لم يذكرها الحكماء وتفرد المتكلمون بالبحث عنها وهي اول مسألة بحث المتكلمون
في صدر الاسلام عن تفصيلها حتى سمي هذا الفن علم الكلام فقال المعتزلة المراد
بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة الدالة على المعاني والمراد بالمتكلم من اوجد هذه
الكلمات من الحروف والاصوات وان تلك الحروف والاصوات حادثة واستدلوا
على الاول بان ذلك هو المتبادر الى الذهن من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال على
الاخرس انه متكلم وعلى الثاني بان المتكلم اسم فاعل عند اهل اللغة وهم لا يطلقونه الا
على من وجد منه الفعل وعلى الثالث انه عرض سيال الوجود مفتقر الى موضوع
وهو غير باق ضرورة وايضا هو مركب من الحروف التي يعدم السابق منها بوجود اللاحق

وهذه كلها دلايل الحدوث فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه تعالى متكلما هو انه
يوجد حروفا واصواتا في اجسام جامدة يعبر بها عن مراده ولا ان هذا امر ممكن والله قادر
على كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان الكلام وان اطلق على ما ذكرتم لكنه
يطلق ايضا على معنى قائم بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه
الامور عبارات عنه كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والله تعالى متكلم بمعنى انه قام بذاته ذلك المعنى قالوا وهو قديم لانه صفة له تعالى
وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره
انا لا نشك في كون الحروف والاصوات كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان لله تعالى صفة
قديمة قائمة بذاته يصدر عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة يعبر عنها بالكلام
قال المص انا بينا ان هذه الحروف صادرة عنه بقدرته واختياره وعلمه ولا نتصور
امرا اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات وصفاته عندنا نفس ذاته فيكون هذه
الحروف والاصوات صادرة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها
بان لها صفة هي الكلام فنحن نقول ان الذات باعتبار صدور الحروف والاصوات
لها صفة هي القدرة فيكون ما ذكر في التذكرة الشريفة ثم بقيام الدلالة على استحالة
زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان قديم غيره تعالى ـــــ رحمه الله لطيفة
قد ثبت انه تعالى ذات صفاته واحدة مقدسة وانه لا مجال للتقدح والكثرة
في حرم كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس الا لفظة الله
وما عداه اما ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق
والبارئ والكريم او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد الفرد والغني والقديم اذ

باعتبار

باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي والعزيز والواسع والرحيم فكل اسم يليق بجلاله ونبا
كماله مما ورد به اذن شرعي جاز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجوازه ان لا
يناسبه من جهة اخرى كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في الهام الانبيا والمقربين
اسمائه لما اجترأ احد من الخلق ان يطلق واحدا من اسمائه عليه سبحانه انوكر هذه
اللطيفة تشتمل على ذكر اسمائه تعالى وضبط اقسامها وتحقيق ذلك يتم بفوايد ١ الاسم
وهو اللفظ الدال على المسمى من جملة الاشياء لفظ الاسم نفسه دل عليه وقيل يكون
مغايرا له كلفظ الجدار الدال على معناه المغاير له ٢ الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان
يكون المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخلا فيها او ما يكون خارجا عنها والدال
على الخارج اما ان يدل على الصفة او على الموصوفية بتلك الصفة او على كل المسمى
مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية فقط
او اضافية فقط او سلبية فقط او ما تركب من هذه الاقسام ٣ اختلف الناس في انه
تعالى هل له اسم ام لا قال الاوايل لا يجوز ذلك لان الواضع ان كان هو الله تعالى
وقصد تعريف نفسه فهو محال لانه عالم بذاته قبل التعريف او تعريف غيره فهو
ايضا محال لان ذاته غير معلومة لاحد كما يجيء وان كان الواضع غيره فباطل ايضا لانه
لا بد وان يكون عارفا به فيجب بينا استحالته واتفق الكل على انه لا يجوز ان
يكون له اسم دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا جزء له واما
الاسماء الدالة على الصفات والاضافات والسلوب فجوزها قوم بناء على انه
لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به غيره وهم الملاحدة ومن يصفونه تعالى
والاشارات غيره فيتفق لا يجوز مع التركيب وهو خطا فان التركيب انما

بالاستقلال المجرد عن الزمان وقد يكون نفس المسمى كلفظ الاسم فانه للكلام الاسم اشاره الى اللفظ الدال على المسمى

والدال

تقدم معناه

على نقل من المتكلم ذكره والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم الاجماع ايضا والقرآن العزيز
فانه تعالى سمى نفسه فيه بكونه قادرا عالما وغير ذلك هذا مع انا نحن لا نثبت له صفات
حقيقية وجساً غير شيلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل ننفي عنه سائر الصفات
كما يجي بيانه وانما اسماؤه بحسب اعتبارات او سلوب او غيرهما معا كما سيجي ٤ لما ثبت
انه تعالى ذات واحدة وانه لا مجال للتكثر والتعدد في ذاته كما استحال ان يكون له
اسم يدل على معنى حادث فيه او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين له صفات سبع قديمة
والكرامية المثبتين له صفات حادثة بل اسماؤه اما ان تدل على الذات فقط من غير اعتبار
امر او مع اعتبار امر وذلك الامر اما اضافية ذهنية فقط او سلب فقط او اضافة
وسلب فلا انها حينئذ اربعة ا ما يدل على الذات فقط من غير اعتبار وهو لفظة
الله فانه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود الحقيقي
فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود لذاته بل انما استفاد منه الفيض ومن هذا
الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات من حيث هو واجب الوجود فان الحق يراد به دائم
الثبوت والواجب دائم ثابت غير قابل للعدم والفناء فهو حق بل هو احق من كل
حق ب ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه بالاضافة الى مقدور تعلقت
به القدرة في التاثير والعلم فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف الاشياء لها والخالق
فانه اسم للذات باعتبار تقدير الاشياء والبارئ فانه اسم للذات باعتبار اختراع اعيانها
وايجادها والمصور باعتبار انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب والكريم فانه اسم للذات
باعتبار اعطاء المولات والعفو عن السيئات والعلي هو اسم للذات التي هي فوق
سائر الذوات والعظيم فانه اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية والعقلية

امان

فانه اسم للذات

والاول

والاول وهو السابق على الموجودات والآخر وهو الذي اليه مصير الموجودات والظاهر
وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها دلالة قطعية والباطن فانه اسم لها باعتبار
الخفاية عن ادراك الحس والوهم الى غير ذلك من الاسماء ج ما يدل على الذات باعتبار سلب
الوحدة كالواحد باعتبار سلب النظير والشريك والفرد باعتبار سلب القسمة والبعضية
والغني باعتبار سلب الحاجة والقديم باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار سلب
العيوب والنقايص والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال عنه الى غير ذلك د
باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي فانه الدراك الفعال الذي لا يلحقه
الآفات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوات شيء منه والعزيز وهو
الذي لا نظير له وهو مما يصعب ادراكه والوصول اليه والرحيم وهو اسم
للذات باعتبار شمول رحمته لمخلوقاته او للمؤمنين وعدم خروج احد منهم من
رحمته وعنايته وارادته لهم الخيرات ه الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدسة
على اقسام ثلثه ا ما يمتنع اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل العقل
نسبته الى ذاته المقدسة كالاسماء الدالة على الامور الجسمانية او ما هو مشعر
على النقص والحاجة ب ما يجوز العقل اطلاقه عليه وورد في الكتاب
العزيز او السنة الشريفة تسميته به فذلك لا حرج في تسميته به بل يجب امتثال
الامر الشرعي في كيفية اطلاقه عليه بحسب الاحوال والاوقات والتعبد
اما وجوبا او ندبا ج ما يجوز اطلاقه عليه لكن لم يرد ذلك في الكتاب
ولا السنة الشريفة كالجوهر فان احد معانيه كونه الشيء قائما بذاته
غير مفتقر الى غيره وهذا المعنى ثابت له تعالى قال المصنف

ته

تسميته تعالى به اذ لا مانع في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب
لانه وان جاز عقلا اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه
من جهة اخرى لا نعلمها اذ ادراك العقل لم يطلع على كافة ما يمكن ان يكون
معلوما فان كثيرا من الاشيا لا نعلمها لا اجمالا ولا تفصيلا واذا جاز
عدم المناسبة ولا ضرورة داعية الى التسمية يجب الامتناع من جميع
ما لم يرد به نص شرعي من الاسماء وهو المطلوب وهذا معنى قول
العلما ان اسماءه توقيفية اي موقوفة على النص وللاذن هو في
اطلاقها قال رحمه الله ختم وارشاد هذا القدر في
معرفة ذاته تعالى وصفاته التي هي اعظم اصل من اصول الدين بل
هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف بالعقل اكثر منه ولا يتبرع في علم
الكلام التجاوز عنه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة
للانام وكمال الهيته اعلى من ان ينالها ايدي الظنون والاوهام وذروته
اعظم من ان يتسورها الخواطر والافهام والذي نعرف منه ليس
الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما عداه او سلبنا عنه
ما نافاه خشينا ان يوجد له نسبة وصف ثبوتي او سلبي او يحصل
له نعت ذاتي معنوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول
لما فرغ من باب التوحيد ختمه باختصار ارشاد للطالب في الطف
عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك في فوايد الاول ان
هذا القدر المذكور اي المذكور في المباحث المتقدمة من

ذكر

ذكر صفاته السلبية والثبوتية كاف في القيام بالواجب
من المعرفة فانه لما دل الدليل على وجوبها من كونه منعما فيجب شكره
المستلزم ذلك لوجوب معرفته ليقوم المكلف بشكره على
قدر الممكن مما يليق بجلاله لم يستلزم ذلك اكثر من معرفته
بما تقدم فان التصديق لا يشترط في تحققه معرفة المحكوم
عليه وبه بكنه الحقيقة بل بوجه ما خصوصا مع امتناع
ذلك كما يجي بيانه فانا نحكم على شبح نراه من بعيد
شاغل الحيز مع جهلنا بحقيقته فلا جرم لم يسوغ في علم الكلام
التجاوز الى اكثر من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم بانه علم
يبحث فيه عن ذات الله تعالى واحوال الممكنات من حيث
المبدا والمعاد على قانون الاسلام واحترز بقيد على قا
الاسلام عن الفلسفة الالهية فانها يبحث فيها عن ذات
الله تعالى واحوال الممكنات لا على قانون الاسلام بل
على قواعد الحكما وقيل هو علم يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية للموجود من حيث هو هو على قاعدة الاسلام
فموضوعه على الاول ذات الله وذات الممكنات وعلى
الثاني الموجود من حيث هو هو الثاني معرفة
الله تعالى اعظم اصل من اصول الدين واصول
الدين عندنا هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة

نون

فهي اربعة الاول فيدخل في مباحث التوحيد بحث
الاثبات والصفات وفي مباحث العدل وجوب التكليف
واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها في بحث النبوة
وجوب اعتقاد اصول الدين والرجعة واحوال يوم القيمة
وكيفياتها وغير ذلك وفي الامامة وجوب حفظ التكليف في
الرجعة في كل زمان وان شئت قلت معرفة الله هي
اصل الدين بالحقيقة لان ما عداها كله من لوازمها
وتوابعها فيكون هي اصل الدين ولذلك صار علم
الكلام اشرف العلوم لان كل ما كان موضوعه اشرف
فهو اشرف الا ترى ان علم الجواهر اشرف من علم الدباغة
وصنعة النعال وذلك ظاهر الثالث ان معرفة
حقيقة ذاته المقدسة على ما هي عليه غير مقدور
لاحد ام لا وذلك لان العلم اما ضروري واما
كسبي وكلاهما هنا ممتنع اما الضروري
فظاهر خصوصا وقد وقع فيها النزاع والتشاجر
ومع ذلك فان العلم [illegible] الضروري اما
بمجرد توجه العقل اليه او بادنى تنبيه وهما منتفيان
هنا لانا ندرك حقيقة ظاهرا او باطنا تكرارا او لا وذلك ايضا
منفيا هنا لكونه غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي

فلان كل كسبي لا بد له من كاسب وهو في باب التصورات
التعريف بالحد او الرسم وهما ايضا منتفيان اما الحد فلانه
تامه يكون بالجنس والفصل القريبين المستلزمين لتركب
الماهية المستحيل ذلك على الذات المقدسة وكذا ناقصه
اذ لا بد فيه من الجنس ولا جنس له فلا حد له واما الرسم
بقسميه فلانه تعريف بالخارج وظاهر انه لا يفيد الاطلاع
على الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب شريعتنا صلى
الله عليه واله بقوله يا من لا يعلم ما هو الا هو والكليم عليه السلام
لما ساله فرعون عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله
وما رب العالمين اجاب بالصفات تنبيها له على استحالة
ذلك وانه غالط في قوله او مغالط فقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستوخم الجواب ورجع
الى انظاره في جهله فقال الا تستمعون اساله عن الحقيقة
فيجيب بالصفات فعاد الكليم الى جوابه عما هو اظهر
دلالة على وجود الرب فقال ربكم ورب ابائكم

الاولين اي منشئكم وموجدكم فان ذلك ظهر عندهم لكونه
موجدا لجملة العالم فان ذلك مفتقر الى تحقيق انظار وتسديد
افكار فعاند ذلك الجاهل ورأى اظهار موسى عليه السلام
ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات فقال منهمكا
في جهله ومنهمكا في قوله إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ
لَمَجْنُونٌ فاني اساله بما هو ويجيبني بما يقع جوابا لاي فابلغ
عليه السلام في جوابه متبعا للامر الالهي بالتبيين فخاطبه
رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ تنبيها
على ان حقيقته غير ممكنة المعلومية لان تجردها وبساطتها
يمنعان من امكان تحديدها عو ان المعلوم لنا في هذا
في هذا المقام من معرفة الذات ليس الا انها موجودة ومن
الصفات ليس الا السلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض والا
ضافات ككونه قادرا عالما او الاضافات والسلوب ككونه
موجدا للعالم لاسواه ومع ذلك فنحن نخشى ان نثبت له بذلك
صفة حقيقية تزيد على ذاته فان ذلك مناف لكماله والاكان

مفتقرا

مفتقرا الى تلك الصفة بل كمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول ومن اراد
الارتقاء عن هذا المقام ينبغي ان يحقق ان وراءه شيئا اعلى من
هذا المرام فلا تقصر همته على ما ادركه ولا يشغل عقله
الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة العدم ولا يقف
عند زخارفها التي هي زلة القدم بل يقطع عن نفسه العلائق
البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية ويضعف
حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية ويحبس
بالرياضة نفسه الامارة التي تشير الى التخيلات الواهية
ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس ويتقرا منيتد على ابتل
بمحل الروح والانس اقول لما ذكر معرفة الله تعالى والطريق
اليها على قاعدة اهل البحث والنظر الذين يبنون علومهم على
استخراج النتائج من المقدمات مع مراعاة شرائط الانتاج
بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان اراد ان

يشير الى طريق الاوليا الذين بنى علومهم على الفيض الالهي
والكشف الرباني لكن بعد مجاهدات نفسانية وازالة
عوايق بدنية ونفسانية وتوجه نحو طالب الكمال الذي
يسمى عندهم بالسلوك ولا شك ان التوجه الى شي بحركة
يفتقر المتحرك فيها الى معرفة مبديها وشرايطها وازالة العوايق
عنها وما يشتغل في اثنايها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى
الغاية المطلوبة بها واشار المصنف رحمه الله الى شي يسير
من ذلك اشارة تحتاج الى بسط ولنبسط ذلك مختصرا بما استفدنا
من ذلك وذلك يتم بفوايد الاولى مبدا الحركة وشرايطها
وهي امور الاولى الايمان وهو لغة التصديق وشرعا التصديق
بكل ما علم ضرورة مجي الرسول به وذلك مستلزم لمعرفة
الله تعالى في صفاته وافعاله والقران والاحكام وبهذا الاعتبار
لا يقبل الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه الكمال باضافة
الاعمال الصالحة فتقبل حينئذ الزيادة والنقصان وادنى
مراتب الايمان هو اللسان قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا

بالجعة

وبعده

وبعده القلبي على وجه التقليد الجازم لكن يمكن زواله
وبعده الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب تقتضي
ثباته واعلا مراتب الايمان اليقيني الاتي ذكره ٢ الثبات
وهو حالة جزمية بوجود كمال يقارن الايمان وبدونها
لم يحصل طمأنينة النفس التي هي شرط في الكمال فان المتزلزل
ليس في اعتقاده كماله لا يكون طالبا له واذا لم يتحقق
الطلب لم يتحقق العزم ولم يمكن السلوك فان صاحب
المعرفة بدون الثبات كالذي استهوته الشياطين في
الارض حيران له بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه الى
جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة ولو تحرك كانت حركته
اضطرابية لا فايدة فيها وعلة الثبات بصيرة الباطن بحقية
المعتقد ووجدان لذة الاصابة وصيرورتها ملكة لا تقبل
الزوال ٣ النية وهي القصد وذلك واسطة بين العلم
والعمل لانه اذا لم يعلم علما ثابتا بترجيح امر لم يقصد فعله
واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون قصد مقصد بغير مبدا للسير

والسلوك واذا كان المقصود حصول الكمال من الكامل
المطلق ينبغي اشتمال النية على طلب القربة الى الحق تعالى
اذ هو الكامل المطلق واذا كان كذلك كانت
وحدها خيرا من العمل وحده كما جاء في الخبر نية
المؤمن خير من عمله فانها بمنزلة الروح والعمل
بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات كما ان حياة الجسد
بالروح عه الصدق وهو مطابقة القول لما هو له
في نفس الامر والمراد هنا الصدق في القول والفعل
والنية والعزم واتمام الاحوال العارضة له والصديق
هو الذي صار صدقه في هذه الامور ملكة له لا يقع
خلافه البتة لا في العين ولا في الاثر ح الانابة وهي
الرجوع الى الله تعالى والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلثة
امور باطني وهو دوام التوجه اليه تعالى بافكاره
وعزايمه وقولي وهو دوام ذكره وذكر نعمه وذكر
مقربي حضرته وعملي وهو المواظبة على الاعمال الصالحة

وانتظام الاحوال العارضة له ح

والقول

والاحسان الى خلق الله تعالى ودفع الضرر واسباب
الضرر عنهم وبالجملة التزامه باحكام الشرع تقربا
الى الله تعالى ٦ الاخلاص وهو ان جميع ما يفعله السالك
ويقوله يكون تقربا الى الله سبحنه لا يشوبه شي من الاغراض
الدنيوية والاخروية الا لله الدين الخالص ومتى مزج
معه غرض دنيوي او اخروي ولو ثوابا او نجاة من العذاب
فذلك هو الشرك الخفي ولا شي افسد للطالب من الشرك
الخفي فانه مانع من السلوك فاذا زال يسهل من اخلص
لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
الثانية ازالة العوايق وقطع الموانع وذلك بامور التوبة
وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل
الحرام سوى كانت قولية او عملية او فكرية او خيالية
والضابط ما كان صادر عن قدرة العبد واما ترك
المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة اخرى هي بالمعصومين
انسب فان علو مقامهم يقتضي ذلك واما السالك فتوبته عن

التفاتها الى غير الحق الذي هو مقصدهم فانه معصيه
عندهم لمنعه عن القصد فالتوبه حينئذ ثلثه عام للعبيد كلهم
وهو الاول وخاص بالمعصومين وهو الثاني واخص من
الخاص وهو الثالث واما توبه نبينا محمد صلى الله عليه واله فمن الثالث
ولذلك قال بانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم
سبعين مرة ومن هذا القسم قيل ان حسنات الابرار سيئات
المقربين ٢ الزهد واليه اشار المصنف بقوله ولا يشغل
عقله الذي ملكه الى اخره والزاهد هو الذي لا يرغب في
مطلوب يفارقه عند موته وهو الحظوظ الدنيويه كالماكل
والمشرب والملبس والمنكح والجاه والمال والذكر الحسن
والقرب من الملوك وغير ذلك من التكثرات التي هي
ملزومات العدم ويكون ذلك منه لا للعجز والجهل وغرض
من الاغراض وذلك هو الزهد في المشهور وهو الذي
يترك متاع الدنيا لمتاع اخر يستاجله وفي الحقيقه هو الذي
لا تكون هذه المذكورات للنجاة من النار والفوز بالجنة

بل يكون ذلك لملكه له تكبرا على ما دون الحق وتقربا الى
رضاه وتصير تلك الملكه صفه لنفسه تزجرها عن مشتهياتها
وتروضها بالامور الشاقه حتى تصير راسخه فيها كما قال ولي
الله علي ابن ابي طالب عليه السلام وايم الله يمينا استثني فيها
بمشية الله لاروضن نفسي رياضه تهش بها الى القرص ان
قدرت عليه مطعوما وتقنع بالملح مادوما الى قوله ما لعلي بنعيم
يفنى ولذة لا تبقى ٣ الفقر وليس المراد به عدم المال بل
عدم الرغبه في المقتنيات الدنيويه لا للعجز عنها ولا للغفله
والبلاهه بل تكبرا وتنزها عنها وبالجمله هو شعبه من
الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون قوله عليه الفقر
فخري وبه افتخر اشاره الى هذا المعنى ٤ الرياضه والمراد
بها منع النفس عن المطلوب من الحركات المضطربه وجعلها
بحيث تصير طاعتها لمولاها ملكه لها والمراد بها هنا
منع النفس الحيوانيه عن مطاوعه الشهوه والغضب
وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقه من متابعة القوى الحيوانيه

من رذايل الاخلاق والاعمال كالحرص على جميع المال
واقتنا الجاه وتوابعهما من الحيله والمكر والخديعه
والغلبه والغضب والحقد والحسد والفجور والانهماك
في الشرور وغيرها وجعل طاعه النفس للعقل العملي ملكه
او الانصاب منه
لها على وجه يوصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس
اذا تابعت القوى الشهويه سميت بهيميه واذا تابعت
القوه الغضبيه سميت سبعيه واذا جعلت رذايل الاخلاق
ملكه لها سميت شيطانيه وسمى الله تعالى هذه الجمله
في التنزيل نفسا اماره اي امّاره بالسوء ان كانت رذايلها
ثابته واذا لم تكن ثابته بل مايله الى الشر تاره والى الخير
اخرى وتقدم على الشر وتندم عليه سماها لوامه وان
كانت منقاده للعقل العملي سماها مطمئنه والمعين على هذه
المتابعات هو قطع العلايق البدنيه كما قال بعضهم نظما
اذا شيت ان تحيى فمت عن علايق ** من الحس خمسا ثم عن مدركاتها
وقابل بعين النفس مراة عقلها ** فتلك حياه النفس بعد مماتها

العمل العملي قوه للنفس به تصلح احوال المعاد والمعاش

وازاله

وازاله الموانع الدنيويه عن خاطره والمعين على
ذلك هو اضعاف قواه الشهوانيه والغضبيه باضعاف
جواسه بتقليل الاغذيه والتنوق فيها فان لذلك اثرا
عظيما في حصول الكمال والتاهل لخدمه حضره ذي
الجلال كما قال فيثاغورس عودوا انفسكم الشي الطفيف
فانه اقل لاحتياجكم واشبه بكم بالمبدا الاول فانه
غير محتاج ثم الغرض من الرياضه امور ثلاثه اولها
ازاله الموانع عن الوصول الى الحق وهي الشواغل
الظاهره والباطنه وثانيها جعل النفس ~~مستعده لقبوله~~
~~فيض الحق ليتصل~~ الحيوانيه مطاوعه للعقل العملي
الباعث على طلب الكمال وثالثها جعل النفس مستعده لقبول
فيض الحق ليتصل الى كمالها الممكن لها ع المحاسبه وهي
ان ينسب السالك طاعته الى معاصيه ليعلم ايهما اكثر
فان فضلت طاعاته نسب قدر الفاضل الى نعم الله عليه
التي هي وجوده والحكم المودعه في خلقته والفوايد التي

اظهرها في قواه ودقايق الصنع التي وجدها في نفسه
التي هي تدرك العلوم المعقولات فاذا نسب فضل
طاعاته الى هذه النعم التي لا تحصى كما قال سبحانه وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها ووازنها وقف على تقصيره وتحققه
فان ساوت طاعته معاصيه تحقق انه ما قام بشيء من
وظايف العبوديه وكان تقصيره اظهر له وان فضلت
معاصيه فويل ثم ويل فاذا عمل السالك ذلك مع نفسه
لم يصدر منه غير الطاعه وعلى نفسه عنه مقر دايما
واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الابدي والخذلان
السرمدي ويتبعه المحاسبه المذكوره المراقبه وهي
ان يحفظ ظاهره وباطنه لئلا يصدر عنه شي يبطل به
حسناته التي عملها وذلك ان يلاحظ احوال نفسه دايما
لئلا يقدم على معصيه تشغله عن سلوك طريق الحق ٦
التقوى وهي اجتناب المعاصي حذرا من سخط الله
والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحه كل ما يضره ويزيد به

مرضه ليتمكن من العلاج وكذلك السالك يجتنب
كل مناف للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله
عن سلوك طريق الحق وفي الحقيقه تركب التقوى من
ثلثه احدها الخوف وثانيها التجافي عن المعاصي وثالثها طلب
القرب من الله تعالى قال ويوجه همته بكليتها الى عالم
القدس ويقصر امنيته على نيل روح الروح والانس ويسال
بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان
يفتح على قلبه من باب خزاين رحمته وينوره بنور الهدايه
التي وعده بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتيه
والاثار الجبروتيه ويكشف في باطنه الحقايق الغيبيه
والدقايق الفيضيه اقول هذه اشاره الى ما يلحق
السالك في اثنا حركته وبعدها ونحن نورد ذلك متممين
للفوايد التي وعدناها فنقول الثالثه فيما يلحق السالك
في سلوكه وهو امور ا الخلوه وهي عزله السالك عن جميع الموانع
المتقدمه فيختار موضعا لم يكن فيه مشغل من المحسوسات

الظاهره والباطنه فيجعل القوى الحيوانيه مرتاضه
لئلا تجذب النفس الى ملايماتها ويعرض بالكليه عن
الافكار المجازيه التي ترجع غاياتها الى مصالح المعاش
والمعاد ومصالح المعاش هي الامور الفانيه والمعاد
هي امور ترجع غاياتها الى اللذات الباقيه اما السالك
فيجب عليه بعد ازاله الموانع الظاهره والباطنه اخلا
باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بهمته
وجوامع نيته الى الحق مترصدا للسوانح مترقبا للواردات
الحقيقيه ليحصل له مضمون ما وعد بعد مجاهدته والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ويسمى ذلك تفكرا ٢
التفكر المشار اليه وهو سير باطن الانسان من المبادي
الى المقاصد وكذا عرف معنى الفكره في اصطلاح العلما فهي
الحركه من المطالب الى المبادى ثم الرجوع من المبادي
الى المطالب ولا يمكن لاحد ان يصل من مرتبه النقصان الى
الكمال الا بالسير ولذلك كان النظر اول الواجبات وجا

الحث

الحث عليه في التنزيل والحديث ومبادي السير التي منها
ابتدا الحركه هي الافاق والانفس والسير هو الاستدلال
من اياتهما وهي الحكمه المودعه في كل ذره من ذرات
هذين الكونين الداله على عظمه المبدع وكماله ويظهر ذلك
مفصلا لمن نظر في تشريح العالمين الافاقي والانفسي والفلكي
والعنصري قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ثم استشهد من حضره جلاله على كل
ما سواه من مبدعاته كما قال اولم يكف بربك انه
على كل شي شهيد ٣ الخوف والحزن قال العلما الحزن
على ما فات والخوف على ما لم يات فالحزن تالم الباطن بسبب
وقوع مكروه يتعذر دفعه او فوات فرصه او امر مرغوب
فيه يتعذر تلافيه والخوف تالم بسبب وقوع مكروه يمكن
حصول اسبابه او توقع فوات مرغوب يتعذر تلافيه ولا
يخلوان من فايده في باب السلوك لان الحزن اذا كان
بسببه ارتكاب المعاصي او فوات مده عاطله عن العباده

او ترك السير في الطريق الى الكمال صار باعثا له على تصميم
العزم على التوبة والخوف ان كان سببه ارتكاب المعاصي فيه
ونقصانه وعدم وصوله الى درجة الابرار صار موجباً
لاجتهاده في اكتساب الخيرات ومبادرته الى السلوك في
طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله عباده هذا في حال
السير والسلوك واما اهل الكمال فهم مبراؤن من الخوف
والحزن الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
عو الرجا كل من توقع حصول مطلوب له مستقبلا فظن
وجود اسبابه حصل له فرح مقارن لتصور حصوله ويسمى
ذلك الفرح رجا وان تيقن حصول الاسباب يكون
المتوقع واجبا فيكون الفرح انتظارا ولا جرم يكون الفرح
اقوى واذا اخلا من الظن والتيقن يسمى تمنيا وان كان
عدم حصول الاسباب معلوما يسمى غرورا وحماقة والرجا
ايضا لا يخلوا من فايدة فانه يبعث على الترقي في درجات الكمال
وسرعة السير في الطريق عز الصبر وهو لغة حبس النفس

عن الفرح من المكروه والجزع منه وانما يكون ذلك بمنع
باطنه من الاضطراب واعضائه من الحركات غير المعتادة وهو
على انواع ثلثة الاول صبر العوام وهو حبس النفس على وجه
التجلد واظهار الثبات والتحمل ليكون حاله عند العرف مرضية
الثاني صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب الاخرة الثالث
صبر العارفين على جهة الالتذاذ به فان لبعضهم التذاذاً
بالمكروه لتصور ان معبودهم خصهم بذلك فصاروا
ملحوظين بعين عنايته وبشر الصابرين الذين اذا
اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون
عح الشكر وهو لغة الثنا على المنعم لموازى نعمه واذا كان
معظم النعم من الله فخير ما اشتغل به العبد به هو الشكر
وهو يتم بثلثة اشيا الاول معرفة نعمه والثاني الفرح بما يصل
اليه منها والثالث الاجتهاد في تحصيل رضا المنعم
بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بمحبته وثنايه وتعظيمه

على وجه يليق بكبريايه واجتهاده بما ينبغي من المكافاة بخدمته
واعترافه بالعجز الرابعه فيما يقارن السالك وهو امور الاراده
وهي مشروطه بثلاثه اشيا الشعور بالمراد والشعور بالكمال
الذي يحصل به وغيبيه المراد فان كان المراد من الامور
التي يمكن حصولها من السالك وانضمت القدرة الى الاراده
حصل المراد وان كان من الامور الموجوده الغايبه بتبعها
وصل الى المراد وان كان في وصوله توقف اقتضت الاراده
حاله في المريد ويسمى شوقا ثم الاراده انما تكون مقارنه
للسلوك باعتبار ومقتضيه له باعتبار اخر فان طلب الكمال
نوع من الاراده واذا انقطعت الاراده بسبب الوصول
او العلم بامتناعه انقطع السلوك والاراده المقارنه للسلوك
يختص باهل النقصان واما اهل الكمال فارادتهم عين
المراد ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا انتفت
ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قيل لي ما تريد قلت اريد
ان لا اريد ٢ الشوق وهو حالة تلزم فرط الاراده ممزوجه

بالم

بالم الفراق وفي السلوك بعد اشتداد الاراده يصير ضروريا
ويجوز حصوله قبل السلوك اذا حصل الشعور بكمال المطلوب
وانضمت اليه القدره ونقص الصبر على المفارقه والسالك
كلما امعن في الترقي ازداد شوقه وقل صبره الى ان يصل اليه
مطلوبه فيحصل له اللذه بنيل الكمال عن شايبه الالم فينتفي الشوق
٣ المحبه وهي الابتهاج بحصول كمال او تخيل حصول كمال
مظنون او محقق ثابت في المشعوريه وبوجه اخر هي ميل
النفس الى ما في المشعوريه من كمال او لذه او تخيل لذه وهي
قابله للشده والضعف واول مراتبها الاراده فانها محبه
ايضا ثم يقارنها الشوق ومع الوصول التام الذي ينتفي عنه
الاراده والشوق تزداد فما دام انها تقارن طلب اثر باقي
كانت ثابته ثم المحبه التي هي في نوع الانسان سببها امور ثلاثه
الاول اللذه وهي اما جسمانيه او وهميه او حقيقيه الثاني
الشفقه وهي اما مجازيه وهي الامور التي ينقرض نفعها او حقيقيه
لمايد ومن نفعها الثالث مشاكلة الجوهر اما عامه كما يكون

بين شخصين متقاربين طبعاً او خلقاً او شمايلاً او فعلاً
واما خاصة تختص باهل الحق وهي محبة الطالب الكمال ع
المعرفة بالله والمراد بها اعلا مراتبها فان لها مراتب كثيرة
ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها فان ادناها من سمع
ان في الوجود شياً يعدم كلما يلاقيه الى غير ذلك من خصوصياته
ونظير ذلك في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين لاهل العلم
واعلا منها معرفة من وصل اليه دخان النار وعلم انه اثر
لابد له من موثر ونظيره في معرفة الله معرفة اهل النظر
الحاكمين بالبراهين على وجود صانع استدلالاً بوجود
اثاره على وجوده واعلا منها من حس باثر من حرارة النار
بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الاثر ونظير ذلك في معرفة
الله مرتبة من امن بالله بالغيب من المومنين وعرفوا الصانع
من وراء حجاب واحتجوا به واعلا منها مرتبة من شاهد
النار بتوسط نورها فشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة
في المعرفة مرتبة العارفين فان لهم المعرفة الحقيقية ولهم ايضاً

مراتب

مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة لا تنفك
منهم المعرفة وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة التي
يبقى فيها العارف نظير من يحترق بالنار ح اليقين وهو
اعتقاد جازم مطابق لا يمكن زواله وهو مؤلف من علمين
علم بشيء وعلم بان خلافه محال وله مراتب وجاء في التنزيل
علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ومثال ذلك في
النار فمن شاهد عين النار بتوسط نورها بمنزلة علم
اليقين بها ومعاينة جرم النار المقتضية لتنوير كلما
قابل النور بمنزلة عين اليقين وتاثير النار في كل
ما يلاقيها حتى تنتفي هويته ويبقى صرف النار بمنزلة
حق اليقين ولما كانت نهاية الوصول انتفا الهوية
كانت رؤيتها من البعد والقرب والدخول فيها المقتضي
للانتفاء بازاء المراتب الثلاثة المذكورة ح السلوك
وهو قسمان احدهما من خواص الناقصين وهو السلوك
الذي يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى غفلة وثانيهما

الجازم هو الذي اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه

بعد السلوك وهو من خواص الكاملين لحصوله
عند الوصول الى المطلوب ويسمى اطمأنانا الذين
آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله والحال بين هذين
السكونين يسمى الحركة والسير والسلوك والحركة
من لوازم المحبة التي قبل السكون والسكون من لوازم
المعرفة المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك العارف
هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا ابلغ من هذا
لو نطق العارف هلك ولو سكت المحب هلك الخامسة
في الاحوال التابعة للسالك بعد وصوله وهي امور
الاول التوكل وهو لغة تفويض الانسان امره
الى غيره والمراد هنا ان العبد اذا عرض له امر او صدر
عنه شيء اذا تيقن ان الله اعلم منه واقدر فوض ذلك
الشيء اليه لينزه بحسب تقديره ويفرح بما قدره ويرضى
ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وانما
يحصل الرضا والفرح بما يفعله الله تعالى اذا تامل في احواله

الماضية

الماضية فانه اخرجه من العدم الى الوجود واودع في
خلقته من الحكم والوصف عمره في معرفته لم يمكن معرفة جزء
من الف جزء منها ودبر اموره احسن التدبير داخله وخارجه
حتى اوصلها الى غاية الكمال الممكن من غير سؤال فيقيس
حينئذ احواله المستقبلة على الماضية فانها لا تختلف فلا تامل
ذلك اعتمد على الله وترك الاضطراب وليس التوكل هو
ترك التصرف في الامور الكلية ويقول فوضت اموري
الى الله بل التوكل هو ان يتيقن ان ما عدا الله مع ان الله لكن
بعضها يتوقف على شروط واسباب فان قدرته وارادته
تعالى لا يتعلقان بكل شيء بل ببعض الاشياء فما تعلقت قدرته
وارادته به هو الذي قارنه بسببه وشرطه وما لم يتعلق لم
يقارناه فيكون الوجود والقدرة والارادة من جملة
الاسباب والشروط ٢ الرضا وهو ثمرة المحبة ومقتضى
لترك الانكار ظاهرا وباطنا اعتقادا او قولا او عملا ومطلوب
اهل الحقيقة هو ان يرضوا عن الله وانما يحصل لهم ذلك

اذ الم يختلف عندهم شيء من الاحوال المتقابلة كالموت
والحياة والبقا والفنا والصحة والمرض والشقاوة والسعادة
والغنى والفقر لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يترجح منها
على الاخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وترسخ محبته
في طباعهم فلا يطلبون على ارادته مزيدا البتة فيرضون
بالحاضر كيف كان واذا تحقق علم ان رضا الله من العبد
انما يحصل اذا حصل رضا العبد من الله رضي الله عنهم ورضوا
عنه وصاحب مرتبة الرضا لم يزل مستريحا لانه لم يوجد
منه اريد ولا لا اريد لنفسه وبهما عنده ٣ التسليم والمراد
منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه الى الباري تعالى.
وهذه المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان التوكل تفويض
الامر اليه من غير قطع تعلق به بمنزلة من وكل غيره في امر من
الامور فانه يجعل لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذا
التعلق واعلى ايضا من مرتبة الرضا فان الراضي هو ان
يكون ما يفعله الله موافقا لطبعه وفي مرتبة التسليم يسلم

الطبع وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس له طبع حتى يكون
له موافقة ومخالفة وقوله لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما مرتبة اعلا منها واذا
نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا
مرتبة التسليم لانه بهما يجعل نفسه بازاء الحق بجعله بهما راضيا
ومسلما وذلك ينفي عنه التوحيد ٤ التوحيد وهو القول
بالوحدة وفعل الوحدة والاول هو شرط الايمان الذي
هو مبدى المعرفة اعني التصديق بانه تعالى واحد انما الله
اله واحد والثاني هو كمال المعرفة الحاصل بعد الايقان
وذلك هو ان يتيقن انه ليس في الوجود الا الله تعالى
وفيضه وليس لفيضه وجود بانفراده فيقطع نظره عن الكثرة
ويجعل الجميع واحدا الا يتيقن الا واحدا فيكون قد
جعل الكثرة واحدة في سره وصار من مرتبة وحدة لا شريك
له في الهية الى مرتبة وحدة لا شريك له في وجوده
وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه تعالى حجابا له وصار

نظر السالك الى غير الله شركاً مطلقاً ولسان حاله يقول
إنّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ
حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ح الاتحاد وهو كون
كون الشئ واحداً في نفسه والتوحيد جعل الشئ
واحداً واشار الى الاول في التنزيل بقوله ولا تجعل
مع الله إلهاً آخر والى الثاني بقوله ولا تدع مع الله إلهاً
اخر والاتحاد ابلغ من التوحيد فان في التوحيد شايبه
تكلف ليس في الاتحاد فاذا ترسخ وحدة المطلوب
في الضمير حتى لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه فقد
وصل الى مرتبه التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توهمه
جماعه قاصروا النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعالى الله
عن ذلك علواً كبيراً بل هو ان لا ينظر الا اليه من غير
ان يتكلف ويقول ما عداه قايم به فيكون الكل واحداً
بل من حيث انه اذا صار بصراً بنور تجليه لا يبصر الا
بنور تجليه ذاته لا الراي ولا المراه قالوا من هذا

قول

قول من قال انا الحق ومن قال سبحاني ما أعظم
شاني لم يدع الالهيه بل ادعى نفي اثنينيه بتسبب اثنينيه
غيره ٦ الوحده قالوا وحده الشئ ابلغ من الاتحاد فان
الاتحاد صيروره الشيئين واحداً وفيه شمه من كثره
ليست في الوحده وفي هذا المقام يعدم كل شي
الكلام والذكر والحركه والسير والسلوك والطلب
والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله تعالى فامسكوا ولم
يبق بعد ذلك الا مرتبه الفنا في التوحيد كل شي هالك
الا وجهه له الحكم واليه ترجعون لا يكون في الوحده
شي من الامور المذكوره ولا غيرها واليه يرجع
الأمر كله قال الآن ذلك قبا لم يخط على
قدم كل ذي قدم وتتابع لم يعلم مقدماتها كل ذي جد بل
ذلك فضل الله يؤتيه من يشا جعلنا الله واياكم من السالكين
لطريقه المستحقين لتوفيقه المستعدين لالهام تحقيقه
المتبصرين بحلى هدايته وتدقيقه اقول لما ذكر

كيفية المجاهدات في السير المسمى بالسلوك طلبا للاقتناص
الواردات والوصول الى الكمالات قال الآن ذلك قباء
لم يخط على قد كل ذي قد استعار لذلك المقام التجلي بتلك
الاوصاف والتجلي عن تلك العلايق لفظ القبا ورشح تلك
الاستعاره بقوله لم يخط على قد كل ذي قد وتابع اي
واردات وعلوم فيضية لم يعلم مقدماتها اي تلك المجاهدات
وازالة تلك العلايق وتنحيه تلك العوائق كل ذي جد
واجتهاد بل ذلك فضل ومنحة من الجناب القدسي يفيضه
على من استعد لذلك الفيض وكل من استعد استحق لكن
ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب الا مع مجاهدات
عظيمة يتعارض فيها الهامات الهيه وخواطر شيطانية
اتباع الاولى خطر والخلاص من الثانية عسر وينجوا
الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا جرم كان تحصيل
العلم بهذا الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحيث الحال
كذلك فنسال الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق

الذي

الذي امر به انبياءه واولياءه المستحقين بالقيام باوامره والانتهاء
عن زواجره لتوفيقه هو جعل الاسباب موافقة في حصول
فحصول مسبباتها بان تحصل شرايطها وتنتفي موانعها قوله
والمستعدين الاستعداد هو التهيؤ لحصول الاثر والالهام
القاء معنى في الروع بطريق الفيض والتحقيق هو جعل
الشيء حقا والتجلي هو الظهور والانكشاف والهداية
وجدان ما يوصل الى المطلوب والتدقيق هو امعان
النظر في الشيء طلبا لتحقيقه ومقصود الفصل ظاهر
قال الفصل الثاني في العدل اقول هذا
الاصل الثاني من اصول الدين والمراد به اي العدل
تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان
المتكلمين اطلقوا اسم باب العدل على ذلك وعلى كل ما
يتفرع عليه من التكليف واللطف والاعواض والثواب والعقاب
وغير ذلك فحمل على مثله تقسيم الافعال الى اقسامها الخمسة كما
هي لانه يحيط الحكم بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب على معرفة

الفعل الحسن والقبح اذ التصديق مسبوق بتصور الاطراف
قال تقسيمٌ كل فعلٍ امّا ان ينفر العقل منه اولا والاول
قبيح والثاني حسن والحسن امّا ان ينفر العقل من تركه اولا
والاول واجب ولذلك يذم العقلا فاعل القبيح وتارك
الواجب **اقول** الفعل عرفه الحكما بانه مبدا التغير
في اخر والمعتزله بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا وبعض
العلما بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب والاكثر
على انه ضروري التصور ولا يفتقر الى تعريف وهو ينقسم
الى اعتبارات متعدده اورد المصنف منها ما يتعلق بغرضه
في هذا الباب ولذلك لم يات باقسامه كلها بالفعل **اذا عرفت**
هذا فنقول الفعل امّا ان يكون له صفه تزيد على حدوثه
يكون مبدا الحسن والقبح اولا والثاني كحركة النايم
والساهي والاول امّا حسن وهو ما للقادر عليه العالم
به ان يفعله او ما لم يكن به على صفه توثر في استحقاق الذم
والحسن امّا ان ينفر العقل من تركه اولا والاول الواجب

او ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما كان على صفة تؤثر في استحقاق الذم

والثاني

والثاني ان يترجح فعله وهو الندب او يترجح تركه وهو
المكروه او يتساوى وهو المباح فاقسام الفعل حينئذ
خمسه واجب وندب ومكروه ومباح وقبيح **قوله** ولذلك
يذم العقلا الى اخره يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من
تركه والقبيح ينفر من فعله فان العقلا يذمون تارك
الواجب وفاعل القبيح فلولا نفره العقل من ذلك لما توجه
الذم عليهما لكن احدهما في جانب الترك والاخر في
جانب الفعل **قال** اصل انكرت المجبره والفلاسفه
الحسن والقبح والوجوب العقليه ولاهل العدل عليها
دلايل والاولى اثباتها بالضروره لان الاستدلال لا بد
من انتهايه اليها **اقول** لما ذكر ان الفعل ينقسم
الى الحسن والقبيح والحسن ينقسم الى الواجب وغيره شرع
في بيان الحاكم بهما واعلم ان الحسن والقبيح قد يكونا
شرعيين وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين
ثم العقليان يقالان على ثلاثة معان ١ الحسن ما كان

صفة كمال كقولنا العلم حسن والقبيح ما كان صفة
نقص كقولنا الجهل قبيح ٢ الحسن ما كان ملايماً
للطبع كالحلو من الطعوم والقبيح ما كان منافياً
كالمر منها ولا خلاف في كون هذين عقليين ٣ الحسن
ما يستحق على فعله المدح عاجلاً والثواب آجلاً والقبيح
ما يستحق على فعله الذم عاجلاً والعقاب آجلاً واختلف
في هذا فقالت المجبرة هو شرعي ايضاً وقالت الفلاسفة
والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو عقلي لكن عند
العدلية عقلي بالعقل النظري وعند الفلاسفة بالعقل
العملي فقول المصنف انكرت المجبرة والفلاسفة
اراد ان المجبرة انكرت ذلك مطلقاً والفلاسفة
بالعقل النظري والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس
للقدرة الانسانية فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة
الانسانية فيه تصرف وبه يتم نظام النوع اذا عرفت
ذلك فاعلم ان لاهل العدل على مطلوبهم دلايل كثيرة

منها

قال بعض الشراح ان العقل النظري موضوع للتصحيح [illegible] بعض العلوم العالية ومباديها العالية والعقل العملي موضوع للنفس تصلح بها احوال [illegible] ومعادا ٥

منها انهما لو كانا شرعيين لما حكم بهما من لا يقول
بالشرع كالبراهمة واللازم كالملزوم في البطلان اما
اللازم فبطلانه ظاهر فان البراهمة يحكمون بالحسن
والقبح بالمعنى المذكور واما بيان الملازمة فلانتفاء
المعلول بانتفاء العلة ومنها انه لو انتفيا انتفيا شرعاً
واللازم باطل اجماعاً فكذا الملزوم واما الملازمة
فانه اذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلاً لم يحكم
بقبحه من الشارع فيكون جايزاً منه حينئذ فاذا اخبر عن
شيء او بقبحه لم يجزم بذلك لجواز كذبه في اخباره
ومنها انه لولا ذلك لكان يجوز العكس بان يصير الحسن قبيحاً
بحكم الشارع والقبيح حسناً بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب
المومن واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة
اذ الفرض ان الفعل لا يحسن ولا يقبح لذاته ولا لصفة
تقوم به حينئذ بل بمجرد الامر فكان يجوز العكس
وبطلانه ظاهر ضرورة قال المصنف والاولى

عقلاً

اثباتها بالضروره وهو طريقه ابي الحسين البصري
فانا نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقبح تكليف الكتابه ممن لا يد له والمشي ممن
لا رجل له كما نعلم ان الكواكب في السما وان السما
فوقنا والارض تحتنا وان المد والزجر في البصره دون
بغداد وانما كان الاولى اثبات ذلك بالضروره لان
الاستدلال مالم ينته الى مقدمات ضروريه يلزم التسلسل
او الدور والباطلان فكان الاعتماد على الضروره
اولى والضمير في عليها واثباتها راجع الى الحسن والقبح
والوجوب قال وبسبب الاشتباه في الحكم
اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ
من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضروريته
الحكم لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين
حصل الحكم من غير حاجه الى واسطه لا اجل الحكم لاجل
التصورات ومحل النزاع كذلك فان من تصور حقيقة
الحسن

الحسن والقبح حكم بنفره العقل من ترك الاول وفعل
الثاني من غير توقف على امر اخر اقول هذا جواب سؤال
يرد على قوله والاولى اثباتها بالضروره تقرير السؤال
ان المعلوم ضروره لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا شك
والحكم بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع والاشتباه
والشك ظاهر فاذا انا نشك في هذا الحكم ولا نشك
في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استوا الحكمين
في الضروره والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو
الذي اذا تصور طرفيه جزم الذهن بثبوت المحكوم
به للمحكوم عليه سوا كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا
الواحد نصف الاثنين او كسبيا كقولنا العدد اما زوج
او مركب فجاز حينئذ توقف الحكم الضروري على كسب
او تنبيه او غير ذلك فبسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز ان
يكون ناشيا من تصور الاطراف بسبب عدم التفطن لمعنى
كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كذلك فان

معنى الحسن والقبح غير بيّن بنفسه بل يفتقر الى كشف وايضاح
بان يقال معنى الحسن ما لا يشتمل على صفة موثرة في استحقاق
الذم والقبيح ما يشتمل على صفة موثرة في استحقاق الذم
والعالم بذلك المتصور له يحكم له ضرورة بان الاول
لا ينفر العقل منه والثاني ينفر العقل وذلك هو المطلوب
قال اصل واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل
القبائح وترك الواجبات ومستغن عن فعل القبائح
وترك الواجبات لما تقدم من الاصول وكل من كان
كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة
ينتج ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **اقول**
هذا الاصل هو المقصود بالذات من فصل العدل وعليه
يبنى باقي الفروع التي تقدم ذكرها واتفق المعتزلة والامامية
على امتناع فعل القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالف
الاشاعرة في ذلك فجوزوا كثيرا من الافعال التي نفتها
المعتزلة عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفي الحسن والقبح عقلا

وان

وان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى الحاكم على
غيره ليس لغيره حكم عليه بل هو احكم الحاكمين وقد
عرفت بطلان مبنى مقالتهم ولم نقل ان غيره يحكم عليه
بل نقول ان حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل الواجب
ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على
حقيته اذا عرفت هذا **فاعلم** ان المصنف استدل على
المطلوب ببرهان من الشكل الاول تقريره الواجب تعالى
قادر عالم بكل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن كلها
وكل من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك
الواجبات ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب اما الصغرى
فقد اشتملت على مدعيات ثلاثة **١** كونه قادرا على كل الممكنات
التي من جملتها القبائح وترك الواجبات **٢** كونه عالما بكل
المعلومات التي من جملتها تلك ايضا **٣** كونه غنيا في ذاته وصفاته
عن كل ما عداه اللازم ذلك من وجوب وجوده ومن
جملة ذلك القبائح وترك الواجبات وقد تقدم البرهان

على هذه كلها فلا وجه لاعادته واما الكبرى فضرورية
فانا نعلم ضرورة ان القادر على القبيح العالم بقبحه المستغني
عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو تعالى حكيم فيكون
كذلك وهو المطلوب قال اصل الافعال التي
توجد من عبيده هم موجدوها بالاختيار لانها تحصل
بحسب دواعيهم وعند الفلاسفة هم موجدوها
بالايجاب وعند المجبرة اوجدها الله تعالى فيهم اذ لا
مؤثر عندهم الا الله تعالى واحتج ابو الحسين على
الاول بالضرورة وليس ببعيد اقول اختلف الناس
في الافعال التي تحصل عند قصودنا ودواعينا وتنتفي
عند صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة
الله تعالى فذهب جهم ابن صفوان الى الثاني وتابعه على
ذلك جماعة المجبرة وعندهم انه ليس لاحد مع الله تعالى
فعل لا احداثا ولا اكتسابا وذهب المعتزلة والامامية
والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا فقالت الفلاسفة هي صادرة
منا

منا على الايجاب لان الارادة المنضمة الى القدرة توجب
الفعل وتستحيل معها الترك ولان الممكن ما لم يجب لم
يقع كما تقرر من قبل وقالت المعتزلة والامامية بالاختيار
ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة والمراد بالاختيار
نظرا الى القدرة المستقلة واحتج ابو الحسين البصري على
هذا القول بالضرورة وليس ببعيد فان كل عاقل يعلم
ذلك ويحكم به بل كل ذي حس حتى البهائم فانها تهرب من
الانسان عند استشعار اذايه ولا تهرب من النخلة والجدار
وليس الا لما تقرر في وهمها صدور الفعل من الانسان
دون الجماد وذكر ابو الحسين على سبيل التنبيه وجهين
١ ان هذه الافعال واقعة بحسب قصودنا ودواعينا
ومنتفية بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا نعني بالفاعل الا
من وقع منه الفعل بحسب قصده وداعيه وانتفى بحسب
كراهته وصارفه ٢ انه قد تقرر حكم العقل ضرورة بحسن
المدح على الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك

يتوقف على كون المحسن والمسيء فاعلين فلو لم يكن العلم
بفاعليهما ضروريا لزم ضرورية الفرع مع عدم ضرورية
الاصل وهو محال قال وان استدللنا عليه قلنا
ان وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجدوا
افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم فكذا اللازم
بيان الملازمة انا بينا ان القبيح محال على الواجب فيكون
فاعله غيره واذا كان فاعل القبيح غيره فكذا الحسن
لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان
الذي كذب هو الذي صدق اقول اختلف اهل
العدل في العلم باستناد افعالنا الينا هل هو ضروري
او كسبي قال ابو الحسين بالاول وباقي المشايخ بالثاني
والمصنف رحمه الله لما اختار مذهب ابي الحسين قال
وان قلنا بمذهب المشايخ فلنا استدلالا على المطلوب وان
وجد شيء من القبائح الى اخره وهو ظاهر قال والذي
اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه كسبا واسند وجود

الفعل وعدمه اليه تعالى ولم يجعل للعبد شيئاً من
من التاثير غير معقول اقول لما اورد المعتزلة على الاشاعرة
ايرادات والزموهم الزامات وبينوا لهم التفرقة الضرورية
بين ما يزاوله الانسان من الافعال وبين ما يحل من
الجمادات حتى قال ابو الهذيل عن بشر المريسي حمار بشر
اعقل من بشر لانك اذا اتيت به الى جدول صغير طفره
واذا اتيت به الى جدول كبير لم يطفره لانه فرق بين
ما يقدر على طفره وما لم يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره
وغير مقدوره وحصل لهم الشبهة في استناد ذات
الفعل الى الله تعالى لا الى العبد راموا الجمع بينهما فقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد ثم اختلفوا
في تفسير ذلك الكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو
الذي ينتسب اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم
العزم واختار الطاعة او المعصية خلق الله فيه الطاعة
والمعصية عقيب عزمه وقال القاضي ان ذات الفعل من الله

وللعبد قدرة موثرة في صفاته من كونه طاعة او معصية
وقال الامام منهم ان العبد ان استقل بادخال شيء في
الوجود بطل ما قلتم ان العبد لا يوثر وان لم يستقل فلا
يكون كاسبًا فيكون الكل بقدرة الله تع وقال البيضاوي
منهم ايضًا انه مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون
هو ايضًا واقعًا بقدرة الله فلا يكون للعبد فيه مدخل
ويعود الجبر وبالجملة القول بالكسب هذيان
قال شبهة وجواب قالت المجبرة ان كانت القدرة
والارادة من الله تعالى وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما يجب
فالفعل من الله والملزوم ظاهر الثبوت فكذا اللازم
والجواب انه لا يلزم من كون الة الفعل من الله ان يكون
الفعل منه غاية ما في الباب انه يتخيل منه الايجاب اما
الجبر فلا ودفع الايجاب بان نقول ان كون الة الفعل
من الله مسلم الا ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره
لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر وبعد ظهور كون

فعله

فعله تابعًا لداعيه ان سموه ايجابًا لكون الالات من الله
كانت منازعة في التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله
خلق العبيد ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم
كانت فيكون هو تعالى فاعلًا لها كان مثل قولهم
واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه اقول لما فرغ من
الاحتجاج على المذهب الحق اشار الى شبهة المخالف وقد
ذكر منها شبهتين الاولى تقريرها ان كلما كانت الة
الفعل من الله كان الفعل منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله
بيان حقية الملزوم فلان المراد بالالة هو ما يوثر الفاعل
بواسطته في منفعله القريب منه كالقدوم بالنسبة الى
النجار فان اثر النجار في الخشب وهو تفريق اتصاله
انما يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكذلك نقول
هنا ان فعل الانسان انما يقع بواسطة قدرته وارادته
لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونها ولا شك
في كونهما من الله تعالى واما بيان الملازمة فلان الفعل

من الله تعالى صح

بدون الته بحال فيكون علة له وعلة العلة علة والجواب
اما تفصيلاً فلانه لا يلزم من كون الة الفعل ان يكون
الفعل منه والا لكان الحداد فاعل السيف هو القاتل
للمومن فيذم والكافر فيمدح واللازم كالملزوم
في البطلان وهو ظاهر سلمنا لكن ذلك موهم الايجاب
لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة
فهو مناف لكون العبد فاعلاً بالاختيار قلنا في الجواب
انه وان اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان
مرادنا بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظراً الى القدرة
المستقلة والوقوع تابع للداعية والقصد فيكون
مسبوقاً بهما والايجاب الحقيقي غير مسبوق بهما كالنار
في احراقها والماء في تبريده فان سموا ذلك الوقوع
تبعاً للداعية والقصد ايجاباً فهو مصطلح لا مضايقة
فيه واما اجمالاً فلان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان
لقابل ان نقول كلما كان فعل العبد موقوفاً على وجوده

ووجوده من فعل الله تعالى ففعل العبد من فعل الله
فكان اسهل من قولهم وابين لكن ذلك باطل قطعاً
لانا نعني بكون العبد فاعلاً اي مباشراً قريباً لا ان جميع
ما يتوقف عليه فعله يكون منه وهو ظاهر قال
شبهة اخرى وجواب قالوا ايضاً علمه تعالى يتعلق بفعل
العبد فيكون تركه ممتنعاً اذ لو فرض تركه لزم كون
علمه تعالى جهلاً واللازم محال فالملزوم مثله واذا
كان تركه ممتنعاً كان العبد مجبوراً قلنا هذا ايضاً
يوهم الايجاب اما الجبر فلا ويلزمهم مثله في فعل الباري
تعالى وكلما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون
علماً الا اذا طابق المعلوم فيكون تابعاً للمعلوم فلو كان
موثراً في المعلوم كان المعلوم تابعاً له فيدور واذا
لم يكن موثراً لم يلزم الايجاب اقول هذه الشبهة
الثانية لهم وهي اقوى ما لهم من الشبه وتقريرها ان الافعال
المنسوبة الى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من واجب

الوقوع بمقدوره فلا شيء مما هو منسوب الى العبد
بمقدوره اما الصغرى فلانها معلومة لله لما تقدم من علمه
بكل ما صح ان يكون معلوما وكل معلوم له تعالى يمتنع
خلافه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه
جهلا محال فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب
واما الكبرى فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو
الامكان لا الوجوب والامتناع فيصدق النتيجة
وهو المطلوب والجواب من وجوه آ بالمنع من صحة الكبرى
مطلقا بل الوجوب المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي لا
الغيري والوجوب هنا غيري نظرا الى تعلق العلم به
ولا ينافي في امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة على انا
نقول غاية ما في الباب ان ذلك يوهم الايجاب نظرا
الى وجوب وقوع المعلوم اما الجبر الذي هو عبارة عن
خلق الفعل في العبد فلا ينفيه دليلكم ثم انا نقول الايجاب
المذكور غير مناف للاختيار الذي هو تبعية الفعل للداعي

المنظمة

المنظمة الى القدرة ب ان ما ذكرتموه منقوض اجمالا بفعل
الله تعالى فانه معلوم له وكل معلوم له واجب فلا شيء
من الواجب والممتنع بمقدوره فلا شيء من الفعل
المنسوب اليه تعالى بمقدوره فيلزم سلب القدرة
عنه وهو باطل بالاجماع والدليل فكلما اجابوا به فهو
جوابنا ج انا نمنع تاثير العلم في الفعل للوجوب لان
العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر فلا شيء من
العلم بمؤثر وهو المطلوب اما ان العلم تابع للمعلوم فلانه
حكاية للمعلوم ومثال له ومطابق فتبعيته بهذا المعنى
ظاهر واما انه لا شيء من التابع بمؤثر فلان التابع متاخر
فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما متاخرا
معا وهو محال قال هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا
فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن ان
يقال لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تعالى اقول
لما ثبت ان للعبد فعلا ولله تعالى فعل ايضا اراد ان يفرق

بينهما باعطا فاعله يتحضها من ريب الزرق فقال كلما
يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة اوذما كالمعصية
اويقال له لم فعلت كتجارته واسفاره فهو فعله وما لا
يكون كذلك كحسن صورته وثقل جسمه او خلق
السموات وجعل الكواكب فيها فليس ذلك فعله بل
فعل الله سبحانه قال اصل اذا ثبت ان فعل الباري
تعالى تبع لداعيه والداعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك
فافعاله تعالى لم تخل من المصالح اي انه انما يفعل لغرض واذا
ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الغير فتلك المصالح
لم تعد اليه بل الى غيره واذا ثبت ان افعاله تع لمصالح
عبيده ثبت بطريق العكس ان كلما فيه فساد بالنسبة
اليهم لم يصدر عنه تعالى اقول في هذا الاصل فوايد ١
ان فعل الله تعالى تبع لداعيه وهذا تقدم بيانه وهو
معنى كونه مختارا ٢ انه تع يفعل لغرض اما بمعنى انه يسوق
افعاله الى كمالاتها والغرض اشتياقها الى كمالاتها وذلك

ظاهر لمن تدبر مخلوقاته واما بمعنى انه يفعل المصالح ترجع الى
غيره والدليل على ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة الفعل
او الترك الباعث على ايجاده واذا كان كذلك
فافعاله تعالى لم تخل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم من
كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت بالبرهان ولازم اللازم
لازم فافعاله تعالى يلزمها المصالح والحكم فتلك المصالح
والحكم هو مرادنا بالاغراض ففعله تع لا يخلو من غرض
وهذا مذهب اصحابنا الامامية والمعتزلة خلافا للاشاعرة
فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله تع وذلك باطل باتفاق
الفقها والحكما اما الفقها فلانهم يذكرون الاحكام الشرعية
عللا واغراضا مناسبة لها ككون القصاص للانزجار عن
القتل فتحريم المسكر تحصينا للعقل الى غير ذلك من الاغراض
واما الحكما فانهم قالوا كل حادث لا بد له من علل اربع
الفاعل والمادة والصورة والغاية هي الغرض ثم الذي
يدل على بطلان قولهم ايضا ان الفعل الخالي عن الغرض

وذكر لان المصالح
لازم للداعي والداعي
لازم لكونه فاعلا
مختارا فالمصالح لازم
للافعال

عبث والعبث قبيح لاستحقاق الذم عليه والباري سبحانه
منزه عن القبيح كما تقدم وايضاً دلالة القرآن كقوله
أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وقوله وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما باطلاً وما خلقت الجن والإنس
إلا ليعبدون ٣ انه لما ثبت انه تعالى كاملاً مطلقاً
مستغنياً في ذاته وصفاته استحال عود الغرض اليه
والا لكان ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض بل الغرض
اما كمالية الفعل كما قلناه او كونه عايداً الى العبد
لا اليه تع ٤ لما ثبت ان افعاله تعالى لمصالح عبيده لزم
بطريق عكس النقيض ان كلما ليس فيه مصلحة لعبيده
فليس صادراً عنه تع بل عن غيره قال نحرره قد بيّنا
حقيقة ارادته تعالى لافعال نفسه واما حقيقة ارادته
لافعال عبيده فهو امره بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد
فلا يامر به وبيّنا انه لا يفعل القبيح فلا يرضى به لان الرضا
به قبيح كفعله اقول ذهب ابو الحسين البصري الى ان

ارادته

ارادته هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة فان كان من افعال
نفسه فعله والآمره به فالامر عنده ملزوم الارادة مشروط
بها وقال ابو القاسم ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل
غيره امره به فالامر عنده ارادته اذا تقرر هذا فهنا مسائل
١ انه لا يامر بالقبيح لان الامر اما نفس الارادة او مشروط
بها وعلى التقديرين ارادة القبيح عليه تعالى محال اما اولاً
فلان القبيح لا مصلحة فيه فلا تتعلق به الارادة واما ثانياً
فلان الامر بالقبيح وارادته يشتملان على فساد ناش من
وقوع القبيح او مشارفته وقد تقدم نفي الفساد عنه تعالى
٢ انه تعالى لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق منا ومن الاشاعرة
فان الرضا بالقبيح قبيح كفعله لان العقلاء كما يذمون فاعله
يذمون الراضي به ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
واعلم ان الاشاعرة وان وافقونا في عدم الرضا بالقبيح
فقد خالفوا في عدم ارادته فانه عندهم مراد لكونه
كائناً والله سبحانه مريد لجميع الكائنات عندهم لانه فاعل

الكلها فهو مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضا
امرا غير الاراده وضروره العقل تمنع المغايره وتحقيق
ذلك في المطولات **قال** تفسير ما ورد انه تعالى
خالق الخير والشر يريد بالشر ما لا يلايم الطباع
وان كان مشتملا على مصلحه **اقول** لما قرر انه تعالى لا
يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سوال تقريره ان
ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير والشر وكذا
في الكتاب العزيز قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه
من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله فالشر والسيئه قبيحان فيكون فاعلا
للقبيح وهو خلاف ما قررتموه اجاب بان كلا من الخير
والشر يقال على معنيين ا يراد بالخير ما كان ملايما
للطبع كالملتذ من المدركات وبالشر ما لا يلايمه
كخلق الحيات والعقارب والموذيات فانها تشتمل
على مصالح لا نعلمها تفصيلا ٢ يراد بالخير ما رادف الحسن

والمصلحه

والمصلحه وبالشر ما رادف القبيح والفساد والمنسوب
اليه تعالى بالخلق هو الاول منهما وكذا يراد بالحسنه
ما يرادف الطاعه ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب
وسعه الرزق وبالسيئه ما يرادف المعصيه ويراد
بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق والمنسوب
اليه تعالى في الايه هو المعنى الثاني منهما بدليل قوله تعالى
فاذا جاتهم حسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة
يطيروا بموسى وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات
لعلهم يرجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على ما قلنا جمعا
بين الدليلين العقل والنقل الصحيح مع عدم المانع من ذلك
قال تبرع تكليف الباري تع امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم
عن ما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمه وان كان فيه
مشقه فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال العبد
ما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنا **اقول**
لما فرغ من تقريرات العدل شرع في فروعه وقد ذكر

فرعين الاول التكليف وفيه مسائل آ التكليف
لغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا عرفه
المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عن
ما فيه مفسدتهم وهو اجود ما عرف به لاستعمال
الجنس القريب فيه وهو الامر والنهي وقوله بما فيه مصلحتهم
يشمل الواجب والندب لتعلق الامر بهما اذ للامر عند
الاكثر للقدر المشترك بينهما وقوله ونهيهم عن ما فيه
مفسدتهم يشمل الحرام والمكروه فان المكروه مشتمل
على مفسدة ما وان كان تضعيفه لا تبلغ مرتبة القبيح وان
شئت كان المكروه داخلا فيما فيه مصلحة باعتبار تركه
ويكون النهي مختصا بالقبيح ولما كان المباح ليس من
التكليف عند المحققين لم يتعرض له بدخوله في التعريف
لانه لو اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان اما راجح الفعل
او راجح الترك فلم يكن حينئذ مباحا متساوي الطرفين
هذا خلف ٢ التكليف موافق للحكمة غير مناف لها فان كان

مشتملا على المشقة وبيان ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق
انه يفعل لغرض ومصلحة تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم
انما تحصل بامتثال اوامره وان مفسدتهم لا تنتفي الا بالانتهاء
عن نواهيه وجب في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض
من خلقهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب الدائم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلاص من العقاب
المشتمل على الاستخفاف والاهانة ان قلت ذلك الغرض في تلك
المصلحة الابتداء بهما من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة
في توسطه قلت نمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان
التعظيم اللازم للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه
لكان تفضلا والاستحقاق له مزية هذا مع ان التكليف
يشتمل على مصالح اخر غير ذلك آ رياضة النفس بامتثال
الاوامر والنواهي فيمسك عن ارسال عنان القوى
الشهوانية والغضبية في ميلها مقتضاتهما فتسلم
للقوى العقلية صفاؤها عن المنافيات والكدورات فيحصل

على اخلاقٍ جميلة ٢ انّ امتثال الاوامر والنواهي تبعث
النفس وتقودها وتمرّنها على النظر في الامور الالهية
والمقاصد العالية والنظر في احوال الذوات الشريفة
والتفكر في ملكوت السموات والارض وكمال مبدعها
وموجدها وكيفية فيضان الموجودات عنه فتحصل
النفس على مرتبة لا توصف وعلم لا ينزف ٣ انّ امتثال
الاوامر والنواهي ممّا يتمّ به نظام النوع الانساني
المقتضي ذلك للعدل المقيم لحياة ذلك النوع وتسميع
لها فصل بيانه فرضاً انّ الله تعالى ع انّ التكليف
واجب في الحكمة والّا لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح
بيان الملازمة انّ خلق العبد مجبولاً على الميل الى القبيح
والنفور عن الحسن مع عدم زاجر له اغراء ظاهر
بالقبيح وقالت الاشاعرة بنفي ذلك بناءً على اصلهم
الفاسد وقد تقدّم بطلانه ح انّه لمّا كان الغرض
من التكليف امتثال العبد ما كلّف به وجب كون المكلّف

تمت المسائل الثلاثة من مسائل الفرع الاول [illegible]

به على حال يمكن معه الامتثال والّا لما تمّ الغرض فيكون
التكليف حينئذٍ قبيحاً وتلك الحال ان يكون ممكن الوقوع
فيدخل في ذلك ان يكون مقدوراً مطاقاً والّا لكان
ممتنع الوقوع وان لا يشتمل على مفسدة لانّ تلك المفسدة
يقتضي المنع منها وممّا يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع عقلاً
وشرعاً وان يكون المكلّف قادراً على فعله وعالماً
بما كلّف او متمكناً من العلم وان توقّف على آلة تكون
ممكنة واما الشرايط العائدة الى الرب المكلِّف فهي
علمه بصفات الفعل وقدر ما يستحق عليه من الجزاء وقدرته
على ايصاله وانتفاء فعل القبيح عنه والّا لكان حصول
الغرض من التكليف غير متيقن قال اصل اذا علم
الباري تع انّ العبيد لا يمتثلون التكليف الّا بفعل
حتى يفعله وجب صدوره عنه لئلّا ينقض غرضه ومثل
ذلك يسمّى لطفاً فيكون اللطف واجباً اقول لمّا فرغ
من الفرع الاول شرع في الفرع الثاني وهو اللطف وعرّفه

المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب الى فعل الطاعه
وترك المعصيه وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الالجا
فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين يخرج
القدره فان الفعل بدونها ممتنع مع ان وجودها مقرب
ايضا وقولنا لا يبلغ الالجا لان التقريب متى ادى الى الالجا
كان منافيا للتكليف فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا
فاعلم ان المعتزله والاماميه اتفقوا على وجوب اللطف
عليه تع خلافا للاشاعره والدليل على حقية المذهب
الاول انه لو لم يجب لزم نقض الغرض لكن نقض الغرض
سفه يمتنع على الحكيم فيكون اللطف واجب وهو المطلوب
واشار المصنف الى بيان الملازمة بان البارى تعالى
اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا عند فعل حسن
يفعله بهم مع تعلق ارادته تعالى بوقوع الطاعه منهم
وانتفا المعصيه عنهم فلو لم يفعل ذلك الفعل لكان
ناقضا لغرضه ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا اذا

تعلق

اذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمته وعلم انه لا يحضر
الا عند نوع من الارسال والبشاشه والتلطف ثم
انه لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه وهو
ظاهر وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون اللطف
ممكن وانما الغرض بعث داعيه المكلف على امتثال
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله تع فيجب عليه
كما قررناه وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه
تع اشعاره به وايجابه عليه وقد يكون من فعل غيرهما
فيجب عليه تعالى الايجاب على ذلك الغير والتعويض لان
التكليف لمصلحه الغير بدون العوض عليه قبيح هـ

قال الفصل الثالث في النبوه والامامه اصل
اذا كان الغرض من خلق العبيد لمصلحتهم فتنبيههم
على مصالحهم ومفاسدهم مما لا تستقل عقولهم بادراكه
لطف واجب وايضا اذا امكن بسبب كثرة حوائجهم
والاتهم واختلاف دواعيهم وارادتهم وقوع

الشر والفساد في اثنا ملاقاتهم ومعاملاتهم فتنبيههم
على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام امور
معاشهم التي تسمى شريعة لطف واجب ولما كان
الباري تعالى غير قابل للاشارة الحسية فتنبيههم بغير
واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن فبعثة الرسل
واجبة الاول النبوة لغة مشتقة اما من الانبا وهو
الاخبار او من النبو وهو العلو واصطلاحا رياسة
لشخص انساني مؤيد من الله بمعجزات ربانية وعلوم
الهية مستغن فيها عن واسطة بشر واختلف في وجوبها
فقال اصحابنا والمعتزلة بذلك وخالف الاشاعرة فيه
وقد استدل المصنف بوجهين ١ انه لما ثبت ان افعاله
تعالى معللة بالاغراض وان الاغراض عائدة الى العبيد وهي
منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع مفاسدهم وذلك اما
في معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان
احدهما ما تستقل عقولهم بادراكه كوجود الصانع

وصفاته

وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشيا وقبح بعض
وهذا قد يفتقر فيه الى التنبيه لجواز الغفلة واستيلا
الشهوة والغضب وسلطان الهوى فيمنع العقل في
الملابس البدنية وثانيهما ما لا يستقل كثير من مصالح
المعاش والاغذية والادوية وكالعبادات وكيفياتها
وهذا مما يفتقر ضرورة الى التنبيه عليه والتنبيه في كلا
القسمين لطف وكل لطف واجب ٢ انه لما كان الانسان
بحيث لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه بل
يفتقر الى مشاركة ومعاون في ذلك كان الاجتماع
والملاقاة والمعاشرة ضرورية وكانت مستلزمة
لوقوع معاملة ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان
الشهوة والغضب مستولين على الاشخاص ومحبة
كل لنفسه بحيث يحب الغبن ويكره الانغبان امكن
وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في تلك المعاملة
فاقتضت الحكمة وجود سنة عادلة قانونية يرجع

اليها عند وقوع التنازع والاخلال ووقوع الشر والفساد
الى هلاك الاشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع
النوع المطلوب في الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة
شريعة لو فرض تقريرها الى الاشخاص لاستلزم التنازع
المذكور ايضا لاختلاف الآراء والاهواء في تقريرها
فوجب كونها صادرة عن الجناب الالهي ثم انه لما لم
يكن الباري تعالى قابلا للاشارة الحسية والمواجهة
والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم له وجه
روحاني لتلقي الوحي الالهي ووجه جسماني يخاطب الاشخاص
البشرية وذلك هو النبي فوجود النبي لطف ضروري في
بقاء النوع فكان واجبا **قال** اصل امتناع وقوع القبائح
والاخلال بالواجبات عن الرسل على وجه لا يخرجون عن
حد الاختيار ليلا تنفر عقول الخلق عنهم ويتقون مما
جاءوا به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا اللطف عصمة
فالرسل معصومون **اقول** لما فرغ من وجوب وجود

النبي

النبي شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب
العصمة وقد اختلف الناس في ذلك فقالت الخوارج بجواز
صدور الكفر منهم لاعتقادهم ان كل ذنب من
الذنوب صدر عمدا فهو كفر وجوزوا عليهم تعمد
الكذب وقال اصحاب الحديث وجمهور الاشعرية
والحشوية يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي الا الكذب
في اداء الرسالة وقالت المعتزلة والزيدية يجوز الصغاير
عليهم ثم اختلفوا فعند بعضهم يجوز على سبيل السهو
لا العمد لكن لعلو درجتهم لا يواخذون بها وعند بعضهم
انه يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة لكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انه يجوز انه يجوز على سبيل التاويل
كما تأول ادم عليه حمل النهي عن النوع بارادة الشخص
فجوز غيره من الاشخاص واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص
المنع بزمان النبوة لا قبله **وقال** اصحابنا الامامية انهم
معصومون من اول العمر الى اخره من الذنوب كلها صغايرها

وكبايرها

وكبايرها عمداً وسهواً وهو الحق وكلام المصنف
رحمه الله يحتمل الى مسلكين آ في معنى العصمة وهو انها
لطف يمتنع معه وقوع القبايح والاخلال بالواجبات
لا على وجه الجبر بل مع بقاء الاختيار فاللطف جنس وقولنا
يمتنع الى آخره فصل يخرج به باقي الالطاف فانه مع تقريبها
يجوز معه المخالفة بخلاف العصمة وقولنا لا على جهة
الجبر الى آخره ليس من تمام الحد بل هو رد على كل من حكم
بان المعصوم لا يقدر على المعصية وهو قول ابي الحسن
الاشعري وبعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية لخاصية
نفسانية او بدنية تقتضي امتناع المعصية منه والحق
خلاف ذلك اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم انه
لا يستحق مدحاً ولا ثواباً واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة ب الدليل على وجوب عصمة الرسل
ان حصولها لطف وشرط في حصول اتباعهم واللطف
الذي هو شرط في الواجب واجب فالعصمة واجبة

اما

اما الصغرى فلانه على تقدير عدم العصمة تنفر القلوب
والعقول عن الرسل ويحصل الاستنكاف من اتباعهم
وايضاً لم يحصل وثوق باخباراتهم عن الله تع لجواز
الكذب عليهم حينئذ فلم يحصل الانقياد لهم ومع وجودها
يكون الامر بخلاف ذلك فتكون العصمة لطفاً وذلك
هو المطلوب واما الكبرى فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه
الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجباً وهو باطل
قال مقدمه كل مبعوث من حضرته تعالى الى قوم لم
يأتهم بامر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون
بالتحدي موافق لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه
ويسمى ذلك معجزة فظهور معجزات الرسل واجب اقول
قيل لو قدم هذا البحث على ما قبله لكان اولى لانه شرط
في اصل النبوة والعصمة شرط في الاتباع وهو في المرتبة
الثانية وفيه نظر لان الامر بالعكس لان العصمة وصف
ذاتي في النبي يجب تحققه ليجوز بعثته فيكون حصول

اتباعه الذي يحصل بخلق المعجز بعده ويمكن ان يقال
ان وجوب المعجز شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمه
وبالجمله لا مشاحه في تقديم ايهما كان مع اتفاقهما في
الشرطيه اذا تقرر هذا فاعلم ان في كلام المصنف
فوايد تبين ا تعريف المعجز وهو امر خارق للعاده خال
عن المعارضه مقرون بالتحدي موافق للدعوى الاتي به
وانما قلنا امر ولم نقل فعل ليشمل الاثبات والنفي
فالاثبات كجعل العصا حيه والنفي كسلب القدره وغير
ذلك فهنا قيود ا خرق العاده فانه لو لم يكن خارقا
كطلوع الشمس من المشرق لم يدل على الصدق وخرقه
للعاده قد يكون في جنسه كما قلناه وقد يكون في
وصفه كفصاحة القران ٢ خلوه عن المعارضه فانه
لو لم يخل عن المعارضه بل كان مقدورا لم يدل على
التصديق كالسحر والشعبذه ٣ اقترانه بالتحدي اي
طلب المعارضه فتخرج كرامات الاوليا والارهاص الذي

مجي
يفعله الله للدلاله على قرب نبي وكذا ما يفعله تكذيبا
كقصه ابرهيم قال هو انا جعلتها بردا وسلاما لجاته
نار فاحرقت نصفه دقنه لا غير ٤ مطابقته للدعوى
فانه لو لم يطابق لم يدل ايضا كقضيه مسيلمه لما دعي النبي
صلى الله عليه واله لاعور فرد الله عينه فقال انا ادعوا
له فدعا فذهبت عينه الموجوده ٢ انه يجب خلق المعجز
على يد النبي صلى الله عليه واله لانه لما تساوت اشخاص الانسان
في صلاحيه النبوه لم يكن الدال على تعيين النبي صلى الله عليه واله
الا المعجز فيكون خلقه واجبا وهو المطلوب قال
اصل محمد رسول الله لانه ادعى النبوه واظهر المعجزه اما الدعوى
فمعلومه بالتواتر واما المعجزه فكثيره واظهرها القران
لانه صلى الله عليه واله تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
مع دعواهم الذكا وفرط فصاحتهم والى الان لم يقدر احد
من الفصحا على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزه فيكون
محمد صلى الله عليه نبيا حقا اقول سيدنا محمد ابن عبد الله ابن عبد

المطلب نبي حق لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه
وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه والمصنف
رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها او لكونها معلومه
من البحث السابق اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين
الاولى دعواه وهو معلوم بالتواتر المفيد للعلم ضرورة
الثانيه انه ظهر المعجز على يديه وهو كثير كانشقاق
القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واطعام الخلق الكثير من
الطعام القليل والاخبار بالغيب وكلام الحيوان الاعجم
الى غير ذلك واظهرها القران العزيز الباقي فانه معجزه
لانه تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته اما تحديه
اي طلب الاتيان بمثله فلانه بلغ ما امره به ربه في قوله
فاتوا بسوره من مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
الى غير ذلك واما عجزهم فلانه امرهم باتباعه فابوا
ذلك فخيرهم بين الاتيان بمثل القران او بمناجزه القتال
فاختاروا القتال الذي هو اشق عليهم من الاتيان بمثله

مع

مع ان الاتيان بمثله كان اسهل لانهم اهل الكلام والفصاحه
المفرطه فعدولهم الى الاشق مع افادة الاسهل دليل ظاهر
على عجزهم اذ العاقل لا يختار ذلك حال قدرته واختياره
هذا مع انه الى الان لم يقدر احد من الفصحا والبلغا على تركيب
كلمات على منواله او على ما يقاربه فيكون معجزة دالة وهو
المطلوب **فايده** اختلف في عله اعجاز القران قيل للصرفه
بمعنى ان الله تع سلب قدره العرب او علومهم او دواعيهم
عن الاتيان بمثله وقيل لانه اسلوب خاص غير معهود لهم
وقيل الفصاحه البالغه وقيل لاشتماله على الفصاحه
والبلاغه والعلوم الشريفه وهو الحق وتحقيق ذلك في
المطولات واما الكبرى فلوجهين **١** ان المعجز لما كان
من فعل الله تع لغرض التصديق لو لم يدل على صدق من
ظهر على يديه لاستلزم ذلك كذبه فكان اظهاره حينئذ
تصديقا لذلك الكاذب وتصديق الكاذب قبيح عقلا
محال على الحكيم تعالى **٢** انا نعلم ضرورة ان شخصا لو حضر

بين يدي ملك وقال انا رسول هذا الملك اليكم
ودليل صدقي في دعواى رسالته ان الملك يتزعزع سريره
او يضع عمامته ثم ان الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك
الشخص فان المخاطبين يضطرون الى تصديقه كذلك النبي
لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يديه كذا فظهر كما
قال فان الضرورة حينئذ تلجئنا الى تصديقه في دعواه
قال هدايه اذا كان محمد صلعم نبيا حقا يجب ان يكون
معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب تصديقه
وان نقل عنه شي مما يعارضه لم يجز انكاره بل يتوقف فيه
الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة للشرايع وباقيه
بقاء الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها اقول
في هذه الهدايه فوايد آ انه لما ثبت نبوة سيدنا رسول
الله محمد ابن عبد الله وجبت عصمته وكل من وجبت
الكذب عصمته استحال عليه فيكون هو كذلك واذا استحال
الكذب عليه يجب تصديقه في كل ما اخبر به عن الله

يحكم

سبحنه من الاحكام الشرعيه والاخبار عن القرون الماضيه
والاحوال الاتيه يوم القيامه وغير ذلك ب ان ما ورد
عنه صلعم اما ان يكون موافقا للعقل او مخالفا له فالاول
يجب تصديقه فيه لتعاضد النقل بالعقل ثم هذا الموافق
قسمان احدهما حكم العقل بوجوبه وثانيهما حكم العقل بجواز
طرفيه النفي والاثبات بحيث لم يحكم بامتناعه وعلى
كل تقدير يجب التصديق بذلك كله والثاني وهو
المخالف للعقل فنقول اذا تعارض العقل والنقل فلا
يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين ولا ترك العمل
بهما والا لارتفع النقيضان ولا العمل بالنقل واطراح العقل
والا لزم اطراح النقل ايضا لان العقل اصل للنقل لانه
منته الى قول الرسول الثابت صدقه بالعقل فيكون
اصلا له فلم يبق الا العكس وهو العمل بالعقل واما
النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما ان
يتوقف فيه الى ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله وثانيهما

ان تاول تاويلاً لا ينكره العقل كقوله يد الله فوق ايديهم
فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجارحه عليه تعالى والفرض
ان النقل صحيح فحملنا اليد على القدره وذلك لا ينكره العقل
٣ ان شريعة نبينا محمد صلعم ناسخه لجميع ما تقدمها من
الشرايع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل اخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولا الثاني لبقي الاول وذلك جايز
عقلاً لان الاحكام شرعت لمصلحة العبيد والمصلحه
قد تتغير فيتغير الحكم التابع لها كالمريض الذي تتغير
معالجته بحسب تغير الامراض المبتلا له عليه وواقع نقلاً
فان الشرايع تشتمل على احكام كثيره فيها ناسخ ومنسوخ
هذا وقد جاء في التوريه احكام كثيره دخلها النسخ
يطول الكلام بذكرها فبطل قول اليهود لعنهم الله بعدم
جوازه ومع ذلك كله لما ثبت نبوة محمد صلعم بالادله
المذكوره ولا شك ان ذلك يستلزم نسخ جميع ما تقدمها
فيكون كذلك وهو المطلوب ٤ ان شريعه نبينا محمد صلعم

باقيه ببقاء الدنيا لا يتطرق النسخ الى جملتها بشريعه غيرها لقوله
وخاتم النبيين وقوله عليه لا نبي بعدي وللاجماع المسلمين على
ذلك ه انه يجب الانقياد والامتثال لشريعته عليه لقوله
تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا
يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً وذلك
عام بالنسبه الى كل الاشخاص الانسانيه لقوله تع وما
ارسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً قال اصل
لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي من الخلق
وجب في الحكمه وجود رئيس قاهر امر بالمعروف ناه
عن المنكر مبين لما خفي على الامه من غوامض الشرع منفذ
لاحكامه ليكونوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
ويا من من وقوع الفساد فكان وجوده لطفاً وقد ثبت
ان اللطف واجب عليه تعالى وهذا اللطف يسمى امامه فيكون
الامامه واجبه اقول لما فرغ من بحث النبوة شرع في
الامامه ولما كان التصديق لشيء مسبوقاً بتصوره

وجب تعريف الامامه اولاً ثم النظر في احكامها
فنقول الامامه رياسه عامّه في امور الدين والدنيا
لشخص انساني على وجه التبع والخلافه فالرياسه جنس
قريب لها وتقييدها بالعموم فصل يخرج به رياسه
القضاه والولاه في بلد خاص وقولنا في امور الدين
خرجت رياسه ملك عمّت رياسته الدنيا خاصّه وقولنا
والدنيا خرجت رياسه العلما وقولنا لشخص انساني التنوين
فيه للوحده ففيه اشاره الى وجوب وحده الامام في
كل عصر وانه شخص معهود معيّن لا اي شخص كان وقولنا
على وجه التبع والخلافه تخرج النبوه فانها ايضا رياسه
عامّه على الوجه المذكور فلا بدّ من فصل يخرجها اذا النوبر
هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب
الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبه اكثر
الناس ثم اختلف القايلون بوجوبها هل هو عقلي
او سمعي فقال الاشاعره واكثر المعتزله بالثاني وقال

ابو

ابو الحسين البصري والكعبي والجاحظ واصحابنا بالاول
لكن اصحابنا قالوا على الله اي يجب في حكمته نصب رئيس
لنا واولئك قالوا على الخلق اي يجب على الخلق نصب رئيس
لدفع الضرر عنهم والدليل على مذهب اصحابنا ان نصب
الامام لطف للمكلفين واللطف واجب على الله تعالى فنصب
الامام واجب عليه اما الكبرى فقد سبقت واما الصغرى
فلوجهين ١ انه لما استولى سلطان الشهوه والغضب
على المكلفين ومحبّه كل منهم لحصول مراده وكراهته لفواته
وميل الطباع الى الظلم ونفورها عن الانظلام امكن وقوع
وقوع الشر والفساد بينهم فيستولي بعضهم على بعض فيقع
الهرج والمرج المؤديان الى هلاكهم وقد علم كل عاقل نزع
الهوى عن قلبه علما تجربيًا انه متى كان له رئيس قاهر آمر
بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على ايدي الجناه حاسم لجراة
بطوهم الطغاه ارتفع ذلك الشر والفساد وكانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد وذلك هو المراد باللطف كما مر

من وجوب وجوده في الحكمة وهو المطلوب ٢ انه قد تقدم
وجوب وجود شريعه قايمه بالعدل بين الخلق في سايرما
يحتاجون اليه وظاهر بين ان الكتاب العزيز غير مشتمل
على كل حكم جزئي يحتاج اليه وكذلك متواتر السنه فيجب
وجود شخص حافظ لجزئيات الاحكام مبين لغوامض
الشرع قايم مقام صاحب تلك الشريعه المتكفل ببيانها وذلك
هو الامام فيكون وجوده لطفاً وهو المطلوب وهنا ايرادات
كثيره وجوابات ذكرناها في كتاب اللوامع من ارادها
فليقف عليها قال ولما كان علة الحاجه الى الامام عدم
عصمه الخلق وجب ان يكون الامام معصوماً والا لم يحصل
غرض الحكيم اقول اختلف الناس في وجوب عصمة الامام
فنفاه الكل الا اصحابنا الاماميه واستدل المصنف على
الوجوب ان العله المحوجه الى الامام هي جواز الخطا على
المكلفين لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلاً
فاذا كان الامام جايز الخطا وجب وجود رييس والكلام في

الرييس

الثاني كالكلام في الاول فيلزم وجود ايمه غير متناهيه
وهو باطل اللازم من جواز الخطا على الامام فلا يكون جايز الخطا
وذلك هو المراد بالعصمه فتكون العصمه واجبه وهو المطلوب
قال اصل لما كانت عصمه الامام غير موديه الى الالجا
الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتن والفساد بسبب كثرة
الايمه فيكون الامام واحداً في ساير الاقطار ويستعين
بنوابه اقول الاكثر على انه لا يجوز تعدد الايمة في زمان
واحد خلافاً للزيديه فانهم جوزوا امامين في عصر واحد
في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا الشرايط الامامه والحق
خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجي للخلق الى دفع الفساد
لما بينا في تعريف اللطف انه لا يبلغ الالجا وحينئذ جاز
وقوع الفتنه والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض
الغرض من نصبه اذ لو اجتمع في زمان واحد امامان فرغب
بعض الى احدهما وبعضهم الى الاخر و الفرض ان كلاً منهما
يجوز له عقد الامامه لنفسه فيقتل مخالفيه ويقع الفساد

وايضا لو جاز قيام امامين في زمان واحد لزم المحال
لانهما متساويان فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر
فاما ان يتبعا معا وهو محال لجواز اختلافهما او يتبع احدهما
دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يتبعا وهو باطل
لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتباعه ان
قيل اذا كان واحدا كيف يكون حاله مع المكلفين
البعيدين عنه قلنا يتعين نوابه على انفاذ اوامره
ونواهيه قال الثالثة لما كانت العصمة امرا خفيا لا
يطلع عليه الا علام الغيوب لم يكن للخلق طريق الى
معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه من قبل
الله او من قبل نبي او امام بعينه قبله اقول اختلف الناس
في الطريق الى تعيين الامام بعد اتفاقهم على ان النص
من الله او من النبي او الامام طريق الى ذلك فقال اهل
السنة يحصل ايضا بالبيعة والاختيار وقال الزيدية
بالقيام والدعوة ويكون من ولد الحسنين او احدهما

وقال

وقال اصحابنا لا يحصل الا بالنص لا غير وذلك لان
العصمة شرط في الامام كما تقدم وهي امر خفي لا يطلع
عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك لان صلاح الظاهر
غير كاف في العصمة بل لا بد مع ذلك من صلاح الباطن
لان الاعمال بالنيات وهي في عرضة الريا والسمعة والنفاق فلولا
النص على العصمة لم يكن لنا طريق الى معرفتها ثم النص
قد يكون من الله وهو قسمان احدهما قولي وهو
اللفظ الدال على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي
او لا بذاته بل مع ضم مقدمة اخرى او مقدمات وهو
الخفي وثانيهما فعلي وهو خلق المعجز على يده عقيب دعواه وقد
يكون من الرسول صلى الله عليه او من امام قبله وهو قولي
ينقسم الى قسميه المذكورين وفعلي كافعال تشعر اشعارا
ظاهرا بالدلالة على المعنى قال مقدمة لما ثبت ان العصر
لم يخل من معصوم فكل امر اتفق عليه الامة في عصر ما لا يخالف العقل
كان حقا فاجماع الامة حق اقول انما ذكر المصنف هذه المسالة هنا

لانها احد مقدمات الدليل الاتي واجماع الامة عبارة
عن اتفاق العلماء من امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور ولم
يخالف في كونه حجة احد الا النظام واستدل الجمهور على
صحته بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا واما اصحابنا فلما
كان الامام واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة
وسيد العلماء فاذا فرض اتفاق العلماء كلهم في اي عصر كان
فان قوله داخل في قولهم فيكون ذلك الاجماع حقا
لاستحالة الخطا على الامام فدليل حجية الاجماع هو قوله عليه السلام
واعلم ان الامر المجمع عليه يجب ان لا يكون مخالفا للعقل فانه
لو خالفه لوجب المصير الى الدليل العقلي قال اصل لما
ثبت وجوب عصمة الامام ولم تثبت العصمة في غير الائمة
الاثني عشر باتفاق الخصم فثبت امامة الاثني عشر لعصمتهم
فيجب متابعتهم على كل احد اقول لما فرغ من شرط
الامامة شرع في تعيين الائمة عليهم السلام وهم الاثني عشر
علي وعلي والحسن والحسين وعلي ابنه ومحمد ابن علي وجعفر ابن

محمد

ابن محمد وموسى ابن جعفر وعلي ابن موسى ومحمد ابن علي
وعلي ابن محمد والحسن ابن علي والخلف الحجة محمد ابن الحسن
صلوات الله عليهم اجمعين وتقرير الدليل انا نقول كلما وجب
كون الامام معصوما كان هؤلاء عليهم السلام الائمة لكن
المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم ففي تقدم الكلام
عليها واما بيان الشرطية فلانه لولاه لزم خرق الاجماع
وهو باطل لما تقدم وذلك لان القائل قائلان اما مشترط
للعصمة فالائمة هؤلاء او غير مشترط فالائمة غيرهم فالقول
بوجوب العصمة والائمة غيرهم لم يقل به احد فيكون
خارقا للاجماع فيكون باطلا وهو المطلوب واعلم ان
المصنف رحمه اقتصر من الادلة على هذا الدليل وهنا
ادلة اخر فلنشر الى بعضها آ قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فالمراد
اما من علمت عصمتهم اولا والثاني باطل والا لزم الامر
بطاعة جايز الخطا امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكيم

فالاول هو المراد وكل من قال بذلك قال انهم
المعينون ويويده حديث جابر الانصاري عن النبي صلعم
لما ساله عن اولي الامر فقال عليه هم خلفائي يا جابر اولهم
اخي علي ثم الحسن والحسين وعد تسعة من ولد الحسين
عليه ٣ قوله تع وكونوا مع الصادقين وتقريره كما تقدم ٣
ان كل واحد منهم ادعى الامامه وظهر المعجز على يده
وكل من كان كذلك فهو امام والكبرى شرع تقريرها في
النبوة واما الصغرى فقد تواترت الامامية بنقل جزئيتها
٤ نقلت الامامية تواتر النص الجلي على علي عليه من النبي
صلعم كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله انت ولي كل
مومن بعدي وقوله سلموا عليه بامرة المومنين ونص
عليه على الحسن والحسين عليهما السلام ونص كل واحد
من الباقين على من بعده فيكونوا ائمة وهو المطلوب
٥ نقل الجمهور عن جابر ابن سمرة عن النبي صلعم قال
يكون بعدي اثني عشر اميرا كلهم من قريش ونقل مسروق

عن ابن مسعود انه قال لما ساله سائل هل عهد اليكم
نبيكم كم يكون من بعده خليفه قال نعم اثنى عشر عدد نقباء
بني اسرائيل وكل من قال بهذا العدد قال انهم الايمة
وروى سلمان الفارسي عن النبي صلعم انه قال للحسين
عليه هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ٦ ورد في التوريه ان الله تعالى قال لابرهيم
عليه قد اجبت دعاك في اسماعيل وعظمته جدا جدا وسيلد
اثنى عشر عظيما ٦ قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين وجه
الدلاله انهم اقرب الى النبي صلعم من كل من ادعى الامامه
وكل من كانوا كذلك كانوا ائمة وهو المطلوب
اما الصغرى فظاهرة ان قلت العباس واولاده اقرب
قلنا ممنوع اذ هو عم من الاب لا غير وعلي عليه ابن عم من
الابوين سلمنا لكنه خرج بالدليل المشترط للعصمه
والافضلية والحسنان ابنا رسول الله صلعم وتحريم نكاح

نقلهم عليه راجع الى الايمة الاثنى عشر عليهم السلام
فليكونوا اقرب وامّا الكبرى فللايه لانّ اولويّة اولى
الارحام امّا فى كل ما للرجل ان يتصرف او بعضه فان كان
الاول لزم انتقال ولاية رسول الله صلعم اليهم قضيّة
للعموم وان كان الثانى فالبعض امّا الولاية او غيرها والثانى
باطل لعدم القرينة فتكون هى الولاية بدلالة قرينة قوله
تعالى النبىّ اولى بالمؤمنين من انفسهم وولاية النبى صلعم
هى الولاية المقصودة من الايمة لا الى م تواتر النقل عن
النبى صلعم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى
اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا علىّ الحوض ما ان تمسكتم بهما لن
تضلوا ان قلت هذان الوجهان يعمان كل اهل البيت
فيصح قول الزيدية قلت ممنوع فان شرط العصمة يخرج
من عداهم خصوصًا وقد جعل التمسك بهما مانعًا
من الضلال وذلك لا يتم الا فيمن تحققت عصمته وكل
من قال بذلك قال ان المراد الاثنى عشر عليهم السلام

قال

قال فاى سبب حرمان الخلق من امام الزمان ليس
من الله تع لانه يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته
فيكون من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجه
بعد ازاحة العلة وكشف الحقيقة لله تع على الخلق والا
فاستبعاد طول عمره مع امكانه ووقوعه فى غيره جهل
محض اقول لما اعتقد اصحابنا وجوب الامامة فى كل
زمان وتواتر نقلهم بحصر الامامة فى الاثنى عشر
عليهم السلام وان الثانى عشر عليهم قد ولد وانه شاهده
جماعة منهم بفيد قولهم العلم بنص ابيه على عينه عليهم
وانهم نقلوا عنه مسايل وفتاوى وكان له نواب يصدر
الامر منه عنه عليهم ثم انه بعد ذلك غاب واستتر
وانقطعت تلك السفارة والمشاهدة فتوجهت همم
الخصوم الى الطعن اولا فى تلك القاعدة الموجبة لوجود
الامام فى كل وقت بانه غير ظاهر بالاتفاق ولاناه ولا امر
وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علة الغيبة اذ

قوله والحجة بعد ازاحة العلة ... الى الغرض الذى ... ان ... والعوض ... اللاحقة ... اللطف على الخلق ... الامامة مركب من ثلثة امور الامر الاول ... وتعيينه والثانى قيامه ... الكيفية الثالث طاعة ... والاول والثانى ... له ... انه الحجة ... لم يقع ... لانه ... هذا ما فهمته ... ما ظنه

العبث والقبيح عندكم منفيان عن الحكيم تعالى وثالثها بمنع امكان
بقا شخص هذه المدة الطويله وله هذا العمر الخارج عن العاده
فاجاب اصحابنا اما عن الاول فبمنع انخراق تلك القاعده
وانما يتم ذلك لو لم نقل بوجوده وولادته ومشاهدته
وقولكم بانه غير ظاهر ولا نا وان قلنا ذلك غير جارح
فان نفس وجوده لطف وتصرفه لطف اخر واللطفيه حاصله
في حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبة الى معتقد به سيان
كحال النبي صلعم في استتاره في الغار وحال غيبة جماعة من
الانبيا عن اممهم واما عن الثاني فاجاب المصنف وجماعه
بانه ليس من الله لحكمته ولا من الامام لعصمته بل من
الرعيه لسوء اختيارهم وعدم قبولهم واذعانهم واذا
كان كذلك تكون الغيبه حاصله مادامت العله حاصله
وانما تكون الحجه بعد ازاحه التسبب المانع من الظهور
واجاب غيرهم بان السبب ليس معلوما لنا اذ لا يجب علينا
معرفة عله خلق كل شي فنعرف عله خلق الحيات والعقارب

ومنها

وغيرها تفصيلا بل يكفي الاجمال فان الحكيم لا يفعل الا
لغرض صحيح وحينئذ جاز ان يكون ذلك المصلحه استاثر
الله تع بعلمها وفي قول المصنف وكشف الحقيقه لله ايما الى
هذا الجواب فيما اظنه واما عن الثالث بانه ممكن والله تعالى
قادر مختار فالقول فيه جهل محض ومكابره لصريح العقل وخروج
عن الملة هذا مع انه قد وجد اضعاف عمره عليه اما في حق
الاشقيا فكالسامري والدجال واما في حق السعدا فكنوح
والخضر عليهما السلام قال تبصرة لما كان الانبيا والايمة
عليهم يحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب وجب ان يكونوا
اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب
الى الله تع ولما كان الامام من رعية النبي صلعم وجب ان يكونوا
النبي نسبته في الفضل الى الامام كنسبة الامام الى
الرعيه اقول ذكر في هذه التبصره مسايل آ انه يجب
كون الانبيا والايمة افضل من كل واحد من الامة
والمراد بالافضل ان يكون اجمع لخصايص الكمال كما

وكيفًا وانما قلنا بوجوب ذلك لان العلة في وجوب
رياستهم نقص الرعية واحتياجهم الى التعليم والتاديب
فلو لم يكن المحتاج اليهم افضل لما تحقق معنى الاحتياج
اليهم لكن الفرض خلاف ذلك فيدخل في وجوب كونهم
افضل من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع واكرم الى غير
ذلك من الخصايص ٢ انه يجب كونهم اقرب الى الله
تعالى بمعنى انهم اكثر استحقاقًا ثوابًا او بمعنى انهم اكثر
حظوة عنده بارادة الخير لهم او بمعنى انهم اكثر استحقاقًا
لمراتب التعظيم والتبجيل ولا شك ان هذه المعاني كلها
لازمة ومعلومة للقايم بكمال الطاعات واجتناب
المقبحات الذي هو معنى التقوى لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب
عصمة الانبيا والايمة وجب حصولهم على كمال الطاعات
واجتناب كل المقبحات فلا جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة
٣ انه قد تقدم وجوب كون الامام افضل من رعيته لما

قلناه من الاحتجاج اليه ولانه لولاه لكان اما متساويًا
ويلزم الترجيح بلا مرجح او مفضولًا وهو قبيح عقلًا وشرعًا
لقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا
يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون اذا عرفت
هذا فالامام لما كان من رعية النبي صلعم ولانه يحتاج
اليه في التكميل وجب كون النبي عليه افضل منه لما قلناه
هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وليس فيه هضم
لمنصب الامامة كما تراه لا كما ظنه بعضهم حتى قال ان
عليًا عليه نفس النبي صلعم لقوله وانفسنا وانفسكم في اية
المباهلة واذا كان نفسه لا يكون نسبته اليه كنسبة الرعية
في النقص قلنا كونه نفسه او كنفسه لا يمنع من احتياجه
اليه في تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذي هو مرادنا
فان النبي افضل منه بذلك الاعتبار ومن تصفح كلام علي عليه
ظهر له حقيقة ما قلناه كقوله عليه وقد قيل له لقد
اوتيت علم الغيب فقال ليس ذلك بعلم غيب انما هو علم

عمله الله نبيه ثم علمنيه وكقوله عليه السلام وصفته
مع النبي صلعم يرفع لي كل يوم علماً من اخلاقه الى غير ذلك
والحكم الفاصل بينهما ما حكاه علي عليه السلام انه قال له يا علي
انك تسمع ما اسمع وترى ما ارى الا انك لست بنبي وانما
انت وزير واعلم ان كلام المصنف الذي قررناه
يتوجه في امام يتبع النبي في شريعته واما بالنسبة الى
غير شريعته فلا فان ائمتنا عليهم السلام لا نقول ان نسبتهم
الى اي نبي كان نسبة رعيته اليه حتى يكون علي بن ابي
طالب عليه السلام نسبته الى احاد انبيا بني اسرائيل كذلك كلا
وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان ائمتنا عليهم السلام
افضل من جميع الانبيا عليهم السلام ما عدا محمدا صلعم وعند
بعضهم الا اولي العزم منهم وتوقف شيخنا المفيد رحمه الله
في ذلك والحق عندي ان عليا عليه السلام افضل من كل احد
الا رسول الله صلعم واما باقي الائمة عليهم السلام فانهم افضل
ممن عدا اولي العزم واما اولو العزم فعندي في ذلك

توقف

توقف والله اعلم **قال** الفصل الرابع في المعاد
ان الله تع خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف الخفية
والجلية لغرض عايد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل
الا بالكسب اذ لو امكن بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء
ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب يعمر
الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى
دار الجزاء وتسمى دار الاخرة **اقول** المعاد مفعل مشتق
من العود وصيغة مفعل يجي للزمان والمكان اي زمان
العود ومكانه ومراده هنا الوجود الثاني [illegible] للابدان
وعود النفس اليها بعد مفارقتها اذا تقرر هذا **فاعلم** ان
الله تع خلق الانسان في احسن تقويم كما حكاه في
كتابه العزيز فعدل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه
للافعال المطلوبة منه وزاده بعد تعديل الاركان بدنه

افاضه النفس الناطقه وتعلقها ببدنه وجعل لها
تصرفا في ذلك البدن وبه فوهبه قوى مختلفه تنقسم
الى مدركه والى محركه اما المدركه فهي اما للكليات
وهي القوة العقلية المحصله واما للجزئيات فاما ظاهره
وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما باطنه
وهي خمسه ايضا الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظه والمفكره واما المحركه فهي اما اختياريه او طبيعيه
فالاختياريه اما باعثه فاما ان تحث على جلب النفع وهي
الشهوانيه او على دفع الضرر وهي الغضبيه واما فاعله
وهي القدره التي تفعل بانضمام الاراده اليها والطبيعيه
اما غاذيه او مولده ويخدمهما قوى اربع وهي الجاذبه
والماسكه والهاضمه والدافعه فتبارك الله احسن الخالقين
ثم انه جعل زمام الاختيار بيده ولم يجعله مرخى العنان مهملا
كغيره من الحيوانات بل كلفه بتكاليف شاقه وخصه
بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن الافعال وقبحها

للعلوم

وحليته

وحليته كبعث الرسل ونصب الائمة ثم انه لما استحال على
هذا الفاعل الحكيم العبث وفعل القبيح وجب ان يكون
ذلك الخلق والانشاء لغرض لا يعود الى الفاعل الحكيم
لاستغنائه وكماله فوجب عوده الى هذا الانسان
وليس مفسدة لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحه
وليست الا نوع كمال وهو المنافع الدائمه المقارنه
للتعظيم والتبجيل بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضا
منه كما قال ورضوان من الله اكبر ولكن ذلك لا
يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح يحيل الرضوان
والتعظيم لغير مستحقه ولانه لو امكن حصوله بدونه
لخلقه عليه ابتداء فكان توسط التكليف عبثا تعالى
الحكيم عنه فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعاده
والحصول على ذلك الرضوان المستحق ذلك بالكسب
فيكون لذلك الانسان حالان احدهما الكسب وهي
دار الدنيا وثانيهما الجزاء وهي الدار الاخره المعبر عنها بالمعاد

كما يعبر عن الاولي بدار التكليف قال مقدمه الذي
يشير اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا لاحتاج
الي محل يتصف به لكن لا يتصف بالانسان شي بالضروره
بل يتصف هو باوصاف غيره فيكون جوهرا ولو كان
هو البدن او شيء من جوارحه لم يتصف بالعلم لكن
يتصف به بالضروره فيكون جوهرا عالما والبدن
وساير الجوارح الات له في افعاله ونحن نسميه هنا
بالروح اقول لما كان المعاد هو الوجود الثاني للا
نسان افتقرنا الي معرفه الانسان واختلف الناس فيه اختلافا
لا يكاد ان ينضبط لكن حاصله يرجع الي انه اما جوهر او عرض
فالجوهر اما جسماني او روحاني فالاقسام ثلثه ١
ان يكون عرضا فقيل هو المزاج المعتدل وقيل هو
الحياه وقيل تخاطيط الاعضا وتشكل البدن ٢ ان
يكون جسما او جسمانيا فقيل الهيكل المحسوس وقيل الاخلاط
الاربعه وقيل احد العناصر الاربعه وكل ذهب اليه قوم

اي لو كان الانسان عرضا لاتصف محله به

وقال

وقال النظام جسم لطيف داخل البدن وقال الراوندي
جزء لا يتجزى في القلب وقيل الروح وهو جسم مركب من
بخاريه الاخلاط والمحققون من المتكلمين قالوا انه
اجزاء اصليه في البدن باقيه من اول العمر الي اخره لا يتطرق
اليها الزياده والنقصان وهو الاقرب ٣ ان لا يكون
جسما ولا جسمانيا وهو المعبر عنه بالروح وهو قول
الحكماء وبعض المعتزله وبعض الامامية واختاره المصنف
واستدل على ابطال القسمين الاولين ليثبت مطلوبه اما
الاول فلان العرض قايم بغيره فيحتاج الي محل يقوم به
فيكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان
لا يتصف به شي وهو معلوم ضروره بل الانسان يكون
موصوفا بصفات مغايره له فلا يكون عرضا وهو المطلوب
واما الثاني وهو ان يكون جسما او جسمانيا لهذا البدن
او شي من اجزايه واستدل على نفيه بان الانسان موصوف
بالعلم ولا شي من هذا البدن واجزايه موصوف بالعلم

متكون في القلب والكبد اخذا في
الوجه ينفذ البخار منه الى [illegible]
الى في قعر الراس ومنها
تنتشر في البدن

فلا يكون الانسان هو البدن ولا شي من اجزايه
اما الصغرى فظاهره ولانه انما كان انسانا بادراك
الكليات لا بادراك الجزئيات لانه لا حيوان الا
ويشاركه في ادراك الجزئيات واما ادراك العلوم
الكلية فشي يمتاز به عن باقي الحيوانات واما
الكبرى فلوجهين ١ ان العلم حصول صورة المعلوم في
العالم فاذا حصل صورة الكلي في الجسم او جزء منه لزم
ان يكون الكلي جزئيا لان جزئية المحل تستلزم
جزئية الحال فيه ٢ ان الانسان يعلم البسيط كالنقطة
والوحدة فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب مطابقة
العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب
ان يكون محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط
في المركب ولا شي من هذا البدن او جزئه بسيط
فلا يكون عالما به فلا يكون انسانا وهو المطلوب
هذا التقرير مبني على ان العلم حصول صورة المعلوم في

العالم

العالم وللخصم ان يمنع ذلك لجواز ان يكون اضافة
بين العالم والمعلوم بسبب القوة الغريزية التي في
القلب المسماة بالعقل وحينئذ جاز ان يكون العالم بالكلي
والبسيط هذا البدن او اجزاء اصلية وايضا مبني على
نفي الجزء الذي لا يتجزى والخصم قد بينه وقوله فيكون
جوهرا عالما لما ابطل كونه عرضا وهذا البدن او شيئا
منه قال ذلك فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلق بهذا
البدن تعلق التدبير وهذا البدن واجزاؤه الات
يتصرف به في افعاله ويسمى ذلك الجوهر بالروح قالوا
واليه الاشارة بقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل
الروح من امر ربي قال ويمكن جمع اجزاء بدن
الميت وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه المدبرة
اليه وتسمى حشر الاجساد وهو ممكن والله تع قادر على كل
الممكنات وعالم بها والجسم قابل للتاليف فيكون قادرا
عليه اقول حشر الاجساد هو عبارة عن جمع اجزاء بدن

الميت بعد تفرقها وتاليفها على النحو الذي كان عليه
وخلق الاعراض التي تشاكله فيه واعادة تعلق الروح
به كما كان اولاً ولا شك في امكان ذلك والا لما
وجد اولاً وهذا الامكان موقوف على مقدمتين
احديهما كونه قادراً وثانيهما كونه عالماً بالجزئيات
ليعيد الجزء المعين الى الشخص المعين وقد تقدم بيان
ذلك كله ولكون الامكان موقوفاً على هاتين المقدمتين
لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القران الا واردفه
بذكرهما كما في قوله تع وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول
مرة وهو بكل خلق عليم ك اصل الانبيا كلهم اخبروا
بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقاً
لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما وعد وابه حق
وايضاً ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب
وكذلك عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وغيرها

وغيرها مما اخبروا به حق لامكانها واخبار الصادق بها
اقول في هذا الاصل مسايل ا وجوب حشر الاجساد
لان ما تقدم بيان امكانه والممكن لا يجب وقوعه الا بسبب
خارجي ودليل وجوبه ان الانبيا عليهم اخبروا بوقوعه
وكلما كان كذلك فهو واجب الوقوع اما الصغرى فظاهرة
لمن نظر في الكتب الالهية وتواتر النقل به خصوصاً كتابنا
العزيز واما الكبرى فلعصمتهم الرافعة للكذب عنهم
هذا مع ان ذلك موافق للمصلحة الكلية كما تقدم تقريره
من الغرض في خلق الانسان ب يجب اعتقاد وجود
الجنة والنار المحسوستين لدلالة القران على ذلك
لقوله تع في الجنة اعدت للمتقين والاعداد يستلزم
الوجود وكقوله النار يعرضون عليها غدواً وعشياً
ويوم تقوم الساعة وايضاً ليستوفي المكلفون حقوقهم
من الثواب والعقاب وانما قيدهما بالمحسوستين
ليدفع بذلك تاويل منكر المعاد الجسماني بحمل الوعد والوعيد

على الروحاني وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين
محمد صلعم انه كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار
ويحكي ما فيهما من المآكل والمشارب والمناكح وانه دخلها وانكار
ذلك بجملته خروج عن الملة **قال** يجب اعتقاد وقوع
هذه الامور وهي عذاب القبر ونعيمه والحساب
والصراط والكتب وانطاق الجوارح وكيفيات النعيم
والجحيم وغير ذلك لانها امور ممكنة موافقة للمصلحة
واللطفية والصادق المعصوم اخبر بها وكلما كان كذلك
فهو حق **قال** هداية اعادة المعدوم محال والا
لزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين
ولما كان حشر الاجساد حقا وجب ان لا تنعدم اجزاء
ابدان المكلفين وارواحهم بل يتبدد التأليف والمزاج
والفنا المشار اليه كناية عنه **اقول** في هذه الهداية
مسألتان **آ** اختلف الناس في ان الشيء اذا اعدم عدما
محضا ونفيا صرفا هل يمكن اعادته بعينه وشخصه او لا

بل

بل يوجد مثله قالت الاشاعرة والمثبتون من المعتزلة
بالاول وقال الحكماء وابو الحسين البصري والمصنف
بالثاني فبعض الناس ادعى الضرورة على استحالة اعادته
والمصنف استدل بانه لو امكن لزم تخلل العدم بين
الشيء ونفسه واللازم كالملزوم في البطلان بيان
الملازمة ان الموجود في الزمن الاول لو عدم في الزمن
الثاني ثم اعيد في الزمن الثالث فان كان الموجود الثاني
هو بعينه الموجود الاول تخلل العدم الثاني بين الموجود
ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ بل مثله
قيل فيه نظر لجواز ان يكون الوجود الثاني هو عين
الاول بالماهية والظاهر ان اعادته مرادهم باعادته
هو وجوده ثانيا بوجود متساو للاول وقد حصل
والحق ان يقال ان اريد باعادة المعدوم اعادته بجميع
لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل وان
اريد اعادته لا بعينه المشخصة لم يتم ما قلنا هذا كله

اذا قلنا الوجود زايد على الماهية اما اذا قلنا انه نفس
الماهية فالدليل تام احتج المجوزون بانه لو امتنع لكان
اما لذاته فلا يوجد اصلا لا اولا ولا ثانيا وان كان لغيره
جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده حينئذ نظرا الى ذاته
اجيب بانه ممتنع لامر لازم للماهية وهو كون الوجود
بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه لاجل هذا
اللزوم لا يقتضي امتناعه مطلقا ثم المصنف لما كان مذهبه
ان المعدوم يستحيل اعادته بعينه وكذا ابو الحسين
البصري لزمهما ان يقولا ان اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم
لا يجوز عدمها لانها لو عدمت لوجب مثلها فكان
الثواب والعقاب يصلان الى غير المستحق فلذلك فسر
المصنف العدم بتفرق الاجزاء وتبدد التاليف والمزاج كما في
قصة ابرهيم عليه السلم لما سال ربه ان يريه كيف يحيي الموتى امره
باخذ اربعة من الطيار وتفريق اجزايها والقضية مشهورة
ففيها اشارة الى ان الاعادة بتاليف الاجزاء بعد تفريقها قوله

اي العدم المجرد بعد الوجود الاول

والفنا

والفنا المشار اليه كناية عنه جواب سوال مقدر
تقريره ان حمل الاعدام على التفريق لا يستقيم فناولها لا كا
اجاب بالحمل على التفريق جمعا بين الدليلين الدال
على عدم اعادة المعدوم ووجوب ايصال الحق الى
مستحقه وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فانه يقال
لغير المنتفع به معدوم وفان وهالك قال شبهة
قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل جسد
اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس من
العقل فلو اتصفت اجزاء بدن الميت بالمزاج استحق نفسا
من العقل واعيد اليه نفسه على قولكم فيلزم اجتماع نفسين
على بدن واحد وهو محال ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار
وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى جواب هذه الهذيانات
اقول هذه الشبهة متوقفة على حكاية قول الفلاسفة
في هذا الباب فنقول ذهب ارسطو الى ان النفس حادثة
صادرة من العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم حكاية

[illegible] كل من عليها فان وكل شي هالك الا وجهه فان النص في التفريق

قولهم في كيفية صدور الموجودات عن الباري تعالى
بناء منهم على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وحدوث
النفس مشروط باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصلة
من تفاعل العناصر بعضها في بعض بان تفعل كيفية احدها
في مادة الاخر فتنكسر صرافة كيفيتها وقالوا ايضا باستحالة
اجتماع نفسين على بدن واحد وهو ضروري فان كل
احد يجد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن نفسان
لزم وحدة الاثنين فتكون الذات ذاتين وهو محال اذا
تقرر **هذا** قالوا لو وقعت الاعادة كما ذكرتم من
الجمع بعد التفريق فلابد حينئذ من اعتدال المزاج
واذا اعتدل المزاج استحق فيضان النفس عليه من العقل
الفعال وعلى قولكم تعاد اليه نفسه الاولى فيلزم اجتماع
نفسين على بدن واحد وهو محال لما تقدم والجواب
ان هذا الكلام كله مبني على ان الباري تع موجب وان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد بينا من قبل

بطلان المسئلتين معا واثبتنا الفاعل المختار فلا ضرورة
لنا الى جواب هذه الهذيانات **قال** اصل الثواب
والعقاب الموعودان دايمان وكل من استحق الثواب
بالاطلاق خالد في الجنة وكل من استحق العقاب
بالاطلاق خالد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان
والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق
تعذيبهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الا
ستحقاقين فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه
امكن بالامكان العام ان يعفو عنه بمنه وفضله لانه
وعد به مع حسنه واخلف الوعد قبيح وايضا الغرض
من خلقه اثابته فمعاقبته نقض غرضه وان لم ينله
عفوه او كان متوعدا عليه بالتعيين فاما ان يحبط
احد الاستحقاقين بالاخر او لا والثاني اما ان يثاب
ثم يعاقب او بالعكس **اقول** لما فرغ من مباحث
المعاد شرع في توابعه وهي مسايل الوعد والوعيد والثواب

هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد
الاستحقاق خرج التفضل وبمقارنة التعظيم خرج
العوض والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف
والاهانة وهما دايمان في الاصل لانهما لطفان في
وقوع الطاعة وارتفاع المعصية فلو انهما داخل في
اللطفية ولان الثواب والمدح معلولا الطاعة والعقاب
والذم معلولا المعصية والمدح والذم دايمان ودوام
احد المعلولين يستلزم دوام الاخر لان دوام
المعلول دليل على تحقق العلة وتحقق العلة يستلزم
تحقق المعلول الاخر اذا عرفت هذا فنقول
كل من استحق الثواب بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه
الثواب مشروطا باخذ قصاص وشفاعة وذلك
هو المومن الذي لم يشب ايمانه بظلم فانه يدخل
الجنة ويخلد فيها لوجود العلة التامة وهو الايمان
ودوام العلة مستلزم دوام المعلول وكل من استحق

العقاب بالاطلاق اي لم يحصل له سبب يدخل
به الجنة كالكافر فانه يدخل النار ويخلد فيها لان
انتفا السبب يستلزم انتفا المسبب وما بعد الدنيا
من دار الا الجنة او النار فيدخل النار ويكون مخلدا
فيها وكل من لم يستحق الثواب والعقاب كالصبيان
والمجانين والبله الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا لم
يحرم من الكريم المطلق اي الذي ليس فيه بخل ولا احتياج
بوجه من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلون الجنة
تفضلا منه تع سوا كان ابوا الصبيان مومنا او كافرا
واما من جمع بين الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق
به الجنة وما يستحق به النار كالمومن الفاسق فلا
يخلو اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به النار توعدا
مطلقا لا بعينه اي يكون ذنبه صغيرا او لا اي يكون
متوعدا عليه توعدا معينا كالكبيرة فان كان الاول
امكن بالامكان العام اي ليس يمتنع لا بالذات ولا بالغير

ان يعفو الله عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو حسن
وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من ايجاده ايصال الثواب
لا عقابه لانه لا مانع من ذلك قال بعض الفضلاء المعاصرين
هنا وقال المصنف امكن بالامكان الخاص كان اولى
لان العفو جائز لا واجب والمناسب للجواز هو الامكان
الخاص لان العفو جائز ليس له ضرورة الوجود ولا العدم
قلت العفو وان كان جائزا لكنه يلحقه الوجوب بوجهين
الاول ان من اسمائه العفو الغفور فلا يتحقق معناها
بدون العفو عن المعاصي خرج الكافر بالاجماع فيبقى
ما عداه الثاني ما اشار اليه المصنف وهو انه تعالى
وعد بالعفو وخلف الوعد قبيح فيكون الوفا واجبا
فعلى هذين يكون ايراد الامكان العام اولى هذا وان
كان الثاني اي انه لم يعف عن القسم الاول فلا يخلو
اما ان يسقط احد الاستحقاقين بالاخر او لا والثاني
اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب

فالاقسام

فالاقسام ثلثة فالاول هو الاحباط وسيجي بيان
بطلانه والثاني ايضا باطل لان الاجماع حاصل على
ان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين الثالث فيكون
عقابه منقطعا وهو المطلوب وورد في النقل صحة ذلك
لقوله صلعم يخرجون من النار وهم كالحمم او كالفحم
فيراهم اهل الجنة فيقولون هؤلاء جهنميون فيؤمر
بهم فيغمسون في عين الحيوان فيخرجون ووجوههم
كالبدور قال حل شبه المذهب الاول وهو
اسقاط احد الاستحقاقين بالاخر مذهب الوعيدية
وهم لا يجوزون العفو الا في الصغاير فمذهب ابي علي
ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى هو
بكماله وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا
يبقى من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة فيكون الحكم
للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب اقول

الوعيديه هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيره
ويقولون بدوام عقابها ان كانت هي الفاضله بعد
الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي ان
الاستحقاق الزايد يسقط الناقص ويبقى هو بكماله كما
لو كان احد الاستحقاقين عشره اجزا والاخر خمسه
فان الخمسه تسقط وتبقى العشره اي شي كانت
طاعه او معصيه ويسمى الاول القول بالاحباط
والثاني القول بالموازنه قال والمذهبان
باطلان لابتنايهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك
غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات
لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد
لا يعقل تاثيره وتاثره وان قلنا بوجودهما قلنا اما ان
يوجد الاستحقاقان اولا والاول يقتضي ان لا يكونا
ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
اولى بالتاثير في الاحباط واذا احبط احدهما بالاخر

وهي الموازنه فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم
في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما
في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل
واحد منهما في الاخر اقول لما بين الاحباط والموازنه
شرع في ابطالهما فقال والمذهبان باطلان وبيان
ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات كالاخوه
والجوار والابوه والبنوه وعدمها فنقول قال الحكما
بوجودها لان الابوه مثلا نقيض اللاابوه واللا
ابوه عدمي لان العدم جزء مفهومه ونقيض العدمي
وجودي وقال المتكلمون بعدمها لانها لو كانت موجوده
في الخارج مع انها عرض فيفتقر الى محل يكون لها اضافه
الى ذلك المحل ونقول فيها كما قلنا في الاولى ويلزم التسلسل
وهو باطل قالوا ودليل الحكما لا يستلزم ثبوتها خارجا
ان كان ولا بد فيدل على الثبوت الذهني اذا تقرر هذا
فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافي لانه لا يعقل

الا منتسبا الى مستحق ومستحق وما لا يعقل الا مع غيره
يكون عرضا اضافيا فانا نقول بعدم الاضافات او بوجودها
وعلى التقديرين لا يتم المذهبان اما الاول فلان التاثير
والتاثر انما يعقلان في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم
الاستحقاق كيف يعقل تاثيره وتاثره ومذهبكم مبني على
ذلك والمبني على الباطل باطل واما الثاني فالاستحقاقان
اللذان وقع التاثير والتاثر اما ان يوجدا معا او على التعاقب
والاول باطل لوجهين آ يلزم ان لا يكونا متضادين
اذ لو كانا ضدين لما اجتمعا لما تقدم ان الضدين لا
يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين والا
لما كان هناك ضرورة الى القول بذلك ب اذا كانا
موجودين معا فاختصاص احدهما بالتاثير والاخر
بالتاثر يفتقر الى مخصص وليس بكون احدهما اولى
وشيء اخر في الموازنة وهو انه اذا اسقط احدهما
الاخر صار معدوما فكيف يعقل تاثيره في الاول

وقد صار معدوما والشهادة بصريح العقل بان المعدوم
لا يكون موثرا واما الثاني وهو ان يوجدا على التعاقب
فباطل ايضا لاستحالة كون المعدوم اثرا وموثرا قوله
ولا يرد علينا الاضداد جواب سوال مقدر يرد على
قوله استحالة تاثير احد الاستحقاقين في الاخر حال وجودهما
معا او تعاقبهما وتقريره انكم قايلون بمثل ذلك في المزاج
وتفاعل المتضادات فيه كالحار والبارد اذا اجتمعا
وحدث بينهما كيفية متوسطة هي المزاج فان
الحار يوثر في البارد فتنكسر صورته ثم البارد
يوثر في الحار فتنكسر صورته واذا جاز مثل ذلك
في الاضداد فلم لا يجوز هنا في الطاعة والمعصية
اجاب بالجمل لفرق فان الاضداد لا توثر احدهما
في الاخر حتى يصير المغلوب غالبا بل صورة كل واحد
منهما توثر في مادة الاخر بخلاف مذهبكم فان
عندكم كل واحد من الاستحقاقين يوثر في الاخر قال

واما المذهب الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب فمتروك
بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا
ثم يخلد في الجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر
عنه بالميزان فهو كناية عن العدل في الجزا اقول
قد حرر بيان المذهب الثاني وابطاله فلا حاجه الى اعادته
فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل لان فيه
توفيه لكل من الاستحقاقين بمقتضاه ولقوله تع فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
قوله وما عبر عنه الى اخره جواب سوال تقريره ان
ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في قوله تع ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة وكذا في الاخبار الصحيحه
وانه له كفتين اجاب بالحمل على العدل في الجزا والا
فالطاعه والمعصيه عرضان فكيف يوزنان قال
هل ايه شفاعه محمد صلعم لاهل الكبائر في حقه ثابته لان
من جوز العفو جوز الشفاعه ومن لم يجوز لم يجوز

ولما

ولما ابطل المذهب الثاني ثبت الاول اقول اتفقت
الامه على ثبوت الشفاعه لنبينا محمد صلعم لقوله تع عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال المفسرون انه
مقام الشفاعه ثم اختلفوا في متعلق الشفاعه فقال الوعيديه
انها في زيادة المنافع والدرجات بنا منهم على عدم جواز
العفو عن الفاسق وقالت الاشاعره واصحابنا انها في
اسقاط العقاب عن اهل الكباير قال المصنف لما كان
قول الوعيديه مبنيا على مذهبهم بعدم جواز العفو وعلى
القول بتحتم العقاب والتخليد وقد ابطلناه فيبطل
تفسيرهم للشفاعه وثبت ما قلناه وهو الحق لدلالة
القران اما الاول فلقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات والفاسق مومن لما ياتي
في تفسير الايمان فيدخل فيما امر النبي صلعم بالاستغفار
لهم فان كان الامر للوجوب لا يتركه للعصمه وان
كان للندب فكذلك لرافته بنا ورحمته فاذا سال

المغفرة فيعطاها لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك
فترضى واما الثاني فالخبر الذي تلقته الامة بالقبول
والاذعان وهو قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكباير
من امتي فلا اعتبار برد الحسن البصري له ورواية المعارضة
باطله باجماع اكثر الامة قال فايدة الايمان
تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صلعم وهذا
التفسير اقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير الوعيدية
واهل الكباير مصدقون فهم مومنون مستحقون
الثواب الدايم لانه عوض الايمان اقول هنا
مسئلتان ا الايمان لغة التصديق قال الله تعالى وما انت
بمومن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق وشرعا
قال الكرامية هو التلفظ بالشهادة وهو باطل لقوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا وقالت الوعيدية هو فعل الطاعات وترك
المحرمات وهو باطل ايضا لقوله تعالى الذين امنوا

وعملوا

وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة ولقوله
تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل
اعتقاد بالجنان ونطق باللسان وعمل بالاركان وحمل
على الكامل والحق انه التصديق مطلقا لانه لغة كذلك
والنقل على خلاف الاصل فهل هو باللسان والقلب معا
قال المصنف في تجريده وبعض مشايخنا نعم لقوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم فلا يكون القلب وحده كافيا
ولا اللسان وحده لقوله تعالى لم تومنوا كما تقدم وفيه نظر
لان اليقين القلبي من غير اذعان غير كاف فجاز ان يكون
ذمهم لعدم الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها انفسهم
والحق ما اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي
لا غير لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم فيكون حقيقة فيه
فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهو
على خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه

والاعمال الصالحه ثمرته ٣ الفاسق فاعل الكبيره هل يسمى
مؤمنا قالت الوعيديه لا لفعله الكبيره التي تركها
جزء الايمان ولكنه ليس بكافر عندهم لاقراره بالشهادتين
فله حينئذ منزله بين المنزلتين والحق انه مؤمن لما قررناه
من حقيقه الايمان فهو مصدق فحينئذ فهو مؤمن
واذا كان مؤمنا كان مستحقا للثواب الدايم لانه عوض
ايمانه ولقوله تع وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق
عند ربهم قال واذا الوحوش حشرت كما وعد
للانتصاف وايصال اعواض الالام اليها كما يليق بعدله
وكذلك المكلفون وغير المكلف يوصل اليهم اعواض
الامهم ومشاقهم ويحاسب الجميع محاسبه حقه اقول
قوله تعالى وما من دابه في الارض ولا طاير يطير
بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من
شي ثم الى ربهم يحشرون يدل على عموم الحشر لكل
حيوان وفي التحقيق كل من له حق من ثواب او عوض

او عليه

او عليه حق من عقاب او عوض يجب بعثه وايصال حقه
اليه واخذ الحق منه سوا كان من المكلفين او غيرهم
من انسان او حيوان فهنا فوايد ٢ الالم المبتدا الصادر
عنه تع في حق الانسان وغيره يجب فيه امران احدهما
اللطفيه اما للتالم كما في حق المكلف او غيره كالم الاطفال
والبهايم ليخرج بذلك عن العبث وثانيهما العوض
ليخرج بذلك عن الظلم والعوض نفع مستحق خال من التعظيم
والاخلال بالواجب ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله
في الدنيا بل يجوز فاذا لم يصل اليه يجب بعثه للايصال
٣ الالم الصادر من غيره تعالى اما من مكلف او من غيره
فان كان من مكلف يجب عليه تع الانتصاف للمتالم من
المولم بنقل اعواضه الى المتالم بقدرته تعالى وعدله هذا
اذا لم يكن بامره تع او بلجيه فان كان كذلك فعليه
تعالى وان كان صادرا عن غير مكلف كالحيوان الاعجم
او المجنون فالحق ان العوض عليه تع لانه بتمكين المولم

ابو الصاعد عن
الله لا سببه
العبد

وبانه لم يخلق له عقلاً زاجراً كالمغري فلو لم يجب
عليه العوض لزم الظلم وقيل على المولم لقوله عم
يوم ينتصف للجماء من القرناء وقيل لا عوض لعدم التكليف
وهما ضعيفان ٣ الحساب قيل هو ايقاف الله لعبده
على اعماله الصالحة والطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء
على الصالحة والمواخذة على الطالحة وهو غير متصور
الا في حق من له تعقل وفهم فقول المصنف يحاسب
الجميع فيه نظر اذ من الجميع الوحوش وغير المكلفين واولئك
ليس لهم تعقل اللهم الا ان يريد بالمحاسبة ايصال
حقوقهم اليهم فيكون اطلاق لفظ الحساب مجازاً
قال ختم ونصيحة حيث وفينا بما وعدناه فلننقطع
الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله في خلقه
وشاهد هذه الحكم في بنيته يجب عليه ان يعرف
غرض الخالق في خلقه ولا يضيعه بتفريطه وجهله
والا شقي شقاءً متيناً وخسر خسراناً مبيناً وفقنا الله واياكم

لسعادة الدار الآخرة بمحمد وعترته الطاهرة **اقول**
ختم المصنف رحمه الله رسالته هذه بهذه النصيحة ومضمونها
الحث على عبادة الله تعالى والقيام بحقه بحسب الجهد
والطاقة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اي بفكره
وبصيرته في خلقته وما اودع فيها من الحكم والاتقان
كما قال سبحانه اولم يتفكروا في انفسهم فانه يظهر له
تفصيل بيان ما تقدم بحقيقه اجمالاً وذلك ان كل جزء من
اجزاء بدنه واعضائه له خاصة وفائدة ترتيب عليه ولا
تحصل في غيره ولا يتحقق بدون وجوده على ذلك
الوجه وعلى ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح عرف
حقيقة ذلك وما ذلك الا بتقدير عزيز حكيم وتدبير
قادر عليم يفعل لاغراض وغايات ترجع الى المكلفين
فيجب عليهم شكره والقيام بواجب حقه وقد نبههم على
المطلوب منهم وهو يعلم ان اولى البصائر منهم لا يع
رفون وله يعقلون فقال وما خلقت الجن والانس

الا ليعتدون اشفاقاً عليهم وتذكيراً وتجديداً للنعمه
لديهم فمن قام بذلك فقد فاز فوزاً عظيماً وادرك رضواناً
جسيماً ومن لم يقم بذلك شقي شقاءً مبيناً وخسر خسراناً
مبيناً جعلنا الله واياكم من الفايزين بمقام القيام بحقوق
الملك العلام والاستعداد لحلول دار السلام والحشر
في زمرة نبيه نبيه محمد سيد الانام واله مصابيح الظلام
وخلفايه الكرام ولنقطع الكلام لله حامدين ولالايه
شاكرين وبالتقصير معترفين ومن الخطا مستغفرين
وعلى محمد واله مصلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم
وكان الفراغ خامس الجمعة ثاني عشر شعبان المبارك من سنة ثمانية عشر وثمان ماية
والحمد لله [illegible] مستغفراً

٨٦٨

انا ابكان دنبلي ح بالمحمد [illegible]

[illegible] دعا روي عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه
السلام انه قال [illegible] فان [illegible] عشر [illegible] تعالى افترضه
[illegible] [illegible] [illegible] ودنا ه [illegible]
من الله [illegible] ومن [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] في اهل بيته [illegible]
ظلمه القبر ووحشته وشفعه في اهل [illegible]
الدعا [illegible] [illegible]
جوار انبيايه [illegible] [illegible]
على [illegible] وقال اذا [illegible] الجمعه [illegible] في
[illegible] [illegible] واذا [illegible] احد [illegible]
كفايته فانك [illegible] بحق [illegible] [illegible]
فانك [illegible] [illegible] تعالى [illegible] شيطان [illegible]
واذا دخل عليه فانك [illegible] [illegible] واذا [illegible] عليك
[illegible] [illegible] [illegible]
مكتبا والحنك [illegible] [illegible] به فانك [illegible]
وكانت [illegible] يدعون [illegible] كل [illegible] على كل [illegible]
وكان عندهم [illegible] ودعا الاجابه [illegible] كنوز البركات [illegible]
[illegible] الفرايض وهو هذا الدعا
به [illegible] [illegible]

يا من هو وليس شيء كهو يا من يعلم ما هو إلا هو يا من لا يعجزه
شيء ولا يفتات من عليه شيء وخالق كل شيء ومن حجبه بصنعه كل شيء
والقادر على كل شيء والقاهر لكل شيء قهر الجبابرة بأمره واستعبد
الخلق كلها له أنت الذي خشعت لك الأصوات صبية وأذعنت لك بين يديك
كل نفس دابة وناصية تعلم السر والنجوى وما هو من كل شيء
أخفى يا من يعلم لحظات العيون وما تخفيه القلوب من الغامض
المكنون يا من يعلم ما يكون وما لا يكون وما لا يكون يا من بيده ملكوت السموات
والأرض ما بين السموات والأرض يا من بيده ملكوت كل شيء يا مجيب المضطر عليه
بجنابك [illegible] ما تشتهي وبلطفك ما ترجو يا من لا يخفى عليه الدقيق
الخفي والجليل الخفي يا مولاي انقطع الرجاء إلا منك وخابت الآمال إلا
فيك [illegible] بحق حقه وأوجب عليك محمد حقه به الحق عندك أسألك أن تصلي
على محمد وآل محمد وأن تقضي حوائجي وتنجح طلبتي وتنجي أملي وتبلغني
أمنيتي فإني أسألك واعلم أنك الرب الكريم القادر على كل شيء لا يحجزك
شيء

شيء إذا أردته اللهم إني أصبحت في جوارك وذمامك
فأعذني اللهم [illegible] من شر كل ما خلقت وما خلقت إنا جعلنا من
بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون من شر [illegible] الغم
لا إله إلا هو الحي القيوم اللهم بهما وبأسمائك العظيمة منهما اللهم اجعلني في
حرز وجنة من كل ما أتقيه من شر وحشي ودبيب وهوام وطوارق الليل
وجوارح النهار ومن كل أمر مخوف أعلمه فأتقيه ولا أعلمه فأحذره إنك
[illegible] على كل شيء قدير
اللهم [illegible] توحيدك وهمتي [illegible] وتعول على [illegible]
تحرمني ما أحب يا لا إله إلا أنت يا لا إله إلا أنت أكفني ما أخاف وانظرني
ومن ظلمني [illegible] من سلطان أو شيطان [illegible] جعلت لا إله إلا
[illegible] على قلبه [illegible] شاهت الوجوه شاهت الوجوه
لا غالب [illegible] كتب الله لأغلبن أنا ورسلي
[illegible] فإنهم لا ينصرون [illegible]
[illegible] عزيز فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم وحسبنا الله ونعم الوكيل
إن الله قوي عزيز فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم
وحسبنا الله ونعم

عن امير المومنين عليه السلام من قرا قل هو الله احد قبل طلوع الشمس احدى عشر
مرة ومثلها انا انزلناه لم يصيبه في ذلك اليوم ذنب وان اجتهد الشيطان
ومن قراها عشر ومثلها انا انزلناه ومثلها آية الكرسي منع ماله مما
يخاف   الدعا الماثور اجابته
يا ذا القوة القوية ويا ذا المحال الشديد ويا ذا العزة التي كل خلقك
لها ذليل صل على محمد واله واكفني هذه الطاغية بما شئت وانتقم
لي منه يا ارحم الراحمين   دعا عظيم الشان وله شرح
طويل تركناه مروي عن الهادي   يا عدتي عند شدتي
ويا رجائي المعتمد يا كهفي والسند يا واحد يا احد يا قل هو الله احد
اسئلك بحق من خلقتهم من خلقك ولم تجعل في خلقك مثلهم ان تصلي
عليهم وتفعل بي كذا وكذا
عن احدهم تقول بحق الخضر يا من يعجل ما يشا ولا يعجل فاتح
ثلاث مرات وتدعوا   ولقضا الدين يوم الجمعة وقد مطلقا في
دبر الفرائض اللهم اغنني بحلالك عن حرامك
وبفضلك عمن سواك

شكى رجل الى الحسن جار يوذيه فقال اذا صليت المغرب فصل ركعتين
ثم قل يا شديد المحال يا عزيز اذللت بعزتك جميع ما خلقت اكفني شر
فلان بما شئت فلما كان الليل مات عدوه
عن ابي الحسن قال رايت الخضر في المنام فقلت له علمني شيئا انصر به فقال
قل يا هو يا من لا اله الا هو واقرا قل هو الله احد
باب لمن لسعته حية او عقرب او كلب كلب يكتب في قدح عن مغشوش
ويسقى له اولهن ... الرابعة ... دهو
تاوا اما اله الى ساوه اساوا كاف لها ابي كالى لها اوصا
كالى دو دو ربحا طوعا لمعوف اصبا وسيلاوسى ودراوس
مافوس ماطوطو انا اماصا مار حالموف واداكارا داعه
مارحور يادوك دايوس وهو مجرب

قال امير المومنين
تمام ... بها سائر الورى   وكل امرئ لا بد يلقى النوائب
سرور وحزن واجتماع وفرقة   وعسر ويسر ثم سقم وعافية

الايام المكروهات النحسات

[قال] مولانا الصادق ع جعفر بن محمد عليهما السلام ما في السنة
اثنا عشر يوماً فاجتنبها نجا ومن وقع فيها هوى
فاحفظوا في كل شهر منها ما يهتك ويذهب الاموال
والرجال فاحفظوا عنه الوصية رحمكم محرم الثالث
والعشرين منه [illegible] الخامس منه ربيع الاول الرابع منه
ربيع الآخر الثاني والعشرون منه جمادى الاولى الثامن
والعشرون منه جمادى الآخرة الثاني عشر منه رجب
الثاني عشر منه شعبان السادس والعشرون منه
رمضان الرابع والعشرون منه شوال الثاني منه ذو القعدة
الثامن منه ذو الحجة يوم الثامن والعشرين منه

روى عن الصادق عليه السلام انه قال خمس من كم
عقله

العلم تاج للفتى والعقل طوق من ذهب
والصدق نور يستضى والكذب [illegible]